

**A IDENTIDADE TSONGA-CHANGANA NO CONTEXTO DA IDENTIDADE NACIONAL  
MOÇAMBICANA: CONSTRUÇÃO E REPRESENTAÇÃO**

**Henrique Francisco Litsure**

Orientador: Prof. Doutor Pedro Borges Graça

*Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor em Ciências  
Sociais, especialidade de História dos Factos Sociais*

*Lisboa  
2020*

**WWW.ISCSP.U LISBOA.PT**

**A IDENTIDADE TSONGA-CHANGANA NO CONTEXTO DA IDENTIDADE NACIONAL  
MOÇAMBICANA: CONSTRUÇÃO E REPRESENTAÇÃO**

***Henrique Francisco Litsure***

*Orientador: Prof. Doutor Pedro João Borges Graça*

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor em Ciências Sociais,  
especialidade de História dos Factos Sociais

Júri:

Presidente:

Doutor António Costa de Albuquerque de Souza Lara, Professor Catedrático  
Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas da Universidade de Lisboa

Vogais:

Doutor José Carlos Gaspar Venâncio, Professor Catedrático  
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade da Beira Interior;

Doutora Maria Paula Guttierrez Meneses, Investigadora Coordenadora  
Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra;

Doutor Pedro João Borges Graça, Professor Associado  
Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas da Universidade de Lisboa, orientador;

Doutora Alexandra Magnólia de Vicente Quirino Alves Dias Saraiva, Professora Auxiliar  
NOVA FCSH – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa;

Doutora Ana Lúcia Lopes de Sá, Professora Auxiliar  
Escola de Sociologia e Políticas Públicas do ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa;

Doutora Sónia Infante Girão Frias Piepoli, Professora Auxiliar  
Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas da Universidade de Lisboa

*Lisboa*  
*2020*

## ÍNDICE

ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES E QUADRO .....	iii
LISTA DE SIGLAS E ACRÓNIMOS USADOS .....	v
DEDICATÓRIA .....	vii
AGRADECIMENTOS .....	viii
RESUMO .....	x
ABSTRACT .....	xii
INTRODUÇÃO .....	13
1. Definição do objecto do estudo .....	13
2. Justificativa .....	17
3. Objectivos .....	20
4. O problema da pesquisa .....	21
5. Métodos e fontes de pesquisa .....	22
CAPÍTULO I: ENQUADRAMENTO TEÓRICO E ASPECTOS CONCEITUAIS DA PESQUISA .....	25
1. Enquadramento teórico .....	26
2. A etimologia de identidade .....	31
3. A identidade étnica .....	36
4. Identidade nacional .....	39
5. As pesquisas sobre o grupo étnico tsonga .....	43
CAPÍTULO II. SOCIOLINGÜÍSTICA E GEO-HISTÓRIA DO GRUPO ÉTNICO TSONGA-CHANGANA ....	53
1. A etimologia dos etnónimos tsonga e changana e a convenção das suas fronteiras sociolinguísticas .....	53
2. Migrações e interações sociolinguísticas constitutivas do grupo tsonga .....	58
3. Distribuição geográfica e subdivisões do grupo tsonga .....	68
4. O Meio ecológico e a cultura tsonga-changana .....	72
CAPÍTULO III. NOVAS MIGRAÇÕES, TRANSFORMAÇÕES E IDENTIDADE ÉTNICA TSONGA-CHANGANA .....	80
1. A invasão nguni e a formação da identidade tsonga-changana .....	80
2. O êxodo nguni-ndau para o vale do Limpopo e as transformações culturais no local da chegada .....	89
3. O trabalho migratório e a identidade tsonga-changana .....	98
CAPÍTULO IV. O CRISTIANISMO E A IDENTIDADE ÉTNICA .....	104

1. A acção das missões evangélicas .....	104
2. A acção das missões católicas .....	116
3. Entre a educação protestante, católica e as identidades.....	123
CAPÍTULO V. A IDEOLOGIA COLONIAL PORTUGUESA E A QUESTÃO DAS IDENTIDADES .....	128
1. A formulação de uma ideologia assimilacionista colonial .....	128
2. Do romantismo ao pragmatismo na ideologia colonial portuguesa .....	132
3. A ideologia colonial durante o regime salazarista.....	139
CAPÍTULO VI: DA CONSCIÊNCIA ÉTNICA TSONGA-CHANGANA À CONSCIÊNCIA NACIONAL MOÇAMBICANA.....	143
1. O movimento nativista em Moçambique.....	143
2. O processo da formação dos primeiros movimentos nacionalistas em Moçambique .	151
3. A unificação dos movimentos numa só frente para a luta: consensos e contradições.	164
4. A luta armada pela independência, a diversidade e o processo da definição da cultural moçambicana .....	171
CAPÍTULO VII. A FRELIMO E A SUA POLÍTICA CULTURAL NACIONAL .....	180
1. A independência e a concepção de uma política cultural nacional .....	180
2. A democracia e a nova abordagem sobre a cultura e identidade.....	197
CAPÍTULO VIII. A IDENTIDADE ÉTNICA TSONGA-CHANGANA E A UNIDADE NACIONAL.....	205
1. Os tsonga-changanas e a definição da sua identidade social local .....	205
2. A identidade étnica tsonga-changana e as acções estatais de modernização .....	214
3. Etnicidade, messianismo e o desafio da integração e unidade nacional.....	221
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	246
Fontes obtidas na Internet .....	256
Teses, dissertações e monografias .....	257
Periódicos.....	257
Fontes primárias.....	258
Fontes Orais Entrevistadas.....	259

## ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES E QUADRO

Quadro 1. Classificação de línguas bantu faladas em Moçambique segundo Guthrie, 1967/71 .....	48
Figura 1: Carta geográfica das migrações proto-tsongas no Sul de Moçambique.....	63
Figura 2: Carta geográfica sobre a invasão nguni ao Sul de Moçambique e as migrações de grupos tsongas .....	65
Figura 3: Carta geográfica das subdivisões do grupo tsonga.....	70
Figura 4: Carta geográfica do movimento migratório empreendidos pelos ndaus e ngunis com as suas práticas mediúnicas para a área habitada pelos tsongas.....	95

## LISTA DE SIGLAS E ACRÓNIMOS USADOS

AAI	Associação Africana de Inhambane
AAM	Associação Africana de Moçambique
AGP	Acordo Geral de Paz
AHM	Arquivo Histórico de Moçambique
AIM	<i>African International Magazin</i>
ANC	<i>African National Congress</i>
ARPAC	Arquivo do Património Cultural
ASSANA	Associação para o Desenvolvimento de Nampula
BSAC	<i>British South Africa Company</i>
CAB	Centro Africano da Beira
CANM	Centro Associativo dos Negros de Moçambique
CEC	Centro de Estudos Culturais
CEI	Casa dos Estudantes do Império
CONCP	Conferência das Organizações Nacionalistas das Colónias Portuguesas
DEC	Departamento de Educação e Cultura
EAPA	<i>East Africa Portuguese Association</i>
FRELIMO	Frente de Libertação de Moçambique
FUNDAC	Fundo para o Desenvolvimento Artístico e Cultural
GALM	Grémio Africano de Lourenço Marques
GD	Grupos Dinamizadores
GNMS	Grémio Negrófilo de Manica e Sofala
INLM	Instituto Negrófilo de Lourenço Marques
ISCSP	Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas
JDDA	Junta de Defesa dos Direitos D'África
LA	Liga Africana
MANU	<i>Mozambique African National Union ou Makonde African National Union</i>
MCJ	Ministério da Cultura e Juventude
MDM	Movimento Democrático de Moçambique
MEAA	<i>Mozambique East African Association</i>
MEC	Ministério de Educação e Cultura
MICULTUR	Ministério da Cultura e Turismo
MNR	<i>Moviment National Resistance/ Mozambique National Resistance</i>
MOCIZA	Movimento Cívico de Solidariedade e Apoio à Zambézia
NDP	<i>National Democratic Party</i>
NELIMO	Núcleo de Estudo de Línguas Moçambicanas
NNMS	Núcleo dos Negros de Manica e Sofala
ONU	Organização das Nações Unidas
OUA	Organização da Unidade Africana
PAFMECSA	<i>Pan African Freedom Movment for East Central and Southern Africa</i>
PIDE/DGS	Polícia Internacional de Defesa do Estado/Direcção Geral da Segurança
PPI	Plano Prospectivo Indicativo
PRE	Programa de Reabilitação Económica
PRES	Programa de Reabilitação Económica e Social
RAU	Reforma Administrativa Ultramarina
RENAMO	Resistência Nacional Moçambicana
SAAVM	Sociedade Algodoeira Africana Voluntária de Moçambique

SEMP	Sociedade Evangélica Missionária de Paris
SIT	<i>Social Identity Theory</i>
SNI	Secretaria dos Negócios Indígenas
SOTEMAZA	Sofala, Tete, Manica e Zambézia
UDENAMO	União Democrática Nacional de Moçambique
UEM	Universidade Eduardo Mondlane
UNAMI	União Nacional Africana de Moçambique Independente
UP	Universidade Pedagógica

## DEDICATÓRIA

*Aos meus pais*

*Francisco Eduardo Litsure e Regina Alberto Mahunguane*



## AGRADECIMENTOS

Esta tese é produto de um trabalho de pesquisa individual com apoio de várias pessoas e instituições, por isso, na qualidade de autor, quero endereçar uma profunda gratidão a todos aqueles que de alguma forma contribuíram na sua efectivação.

Ao Professor Doutor Pedro Borges Graça, meu orientador, pelo apoio abnegado e incondicionalmente prestado. Desde as fases iniciais do projecto, acompanhou a evolução do trabalho passo a passo, formulando críticas didácticas, dando conselhos e orientações sobre a pesquisa, até a tese ganhar o seu aspecto final. Devo confessar que a escolha desta problemática de identidades sociais no contexto da construção da nação em Moçambique para a pesquisa foi, em grande medida, influenciada pela leitura dos trabalhos por ele publicados, aos quais tive acesso desde os meus tempos de mestrado em Maputo, dos quais, a obra sobre “A construção da nação em África”, faz parte dos trabalhos seminais e é recorrentemente citada nesta tese.

As aulas de História Moderna e Contemporânea dos Estados Lusófonos orientadas pelo Professor Graça, também contribuíram bastante para me abrir o horizonte sobre o processo da construção dos Estados-nacionais na África lusófona e, em Moçambique de forma particular, ao incentivar uma análise crítica e articulada de todos os actores envolvidos no processo e não uma fracção deles apenas.

A orientação para a exploração de fontes inéditas como o fundo do curso de extensão universitária para administradores coloniais realizado na década de 1960, existente na biblioteca do ISCSP ULisboa, e também a orientação para a consulta dos arquivos da Sociedade de Geografia de Lisboa, foi também bastante valiosa para a melhor compreensão dos contornos da administração colonial em Moçambique, a antepassada da actual administração de Moçambique. Seria impossível detalhar a contribuição do Professor Graça nesta tese, mas é importante realçar que ela não teria tido as mesmas características sem o apoio por ele prestado.

Ao ISCSP da Universidade de Lisboa, por ter me admitido no seu programa de doutoramento, dando-me a oportunidade para efectuar o meu terceiro ciclo de formação superior. Os professores e técnicos desta instituição estiveram sempre disponíveis sempre que eu solicitei o seu apoio, nas condições institucionalmente aceites, durante o meu percurso de formação.

À Professora Doutora Tereza Cruz e Silva da Universidade Eduardo Mondlane pelas orientações que me deu durante a entrevista em Maputo, para os autores específicos que abordam a questão da contribuição das igrejas protestantes na construção da identidade tsonga, este toque foi muito crucial para a nova arrancada mais acutilante com o trabalho.

À Professora Doutora Sónia Frias do ISCSP ULisboa, por ter me indicado autores africanos e africanistas de referência na temática de identidades, e pela disponibilização por empréstimo de alguns livros desses autores, que abordam a temática na perspectiva histórica, antropológica, filosófica e literária, o que me abriu um novo horizonte na pesquisa.

À Direcção da Universidade Pedagógica, Delegação da Maxixe, agora Universidade Save – Extensão da Maxixe, meu sector de trabalho, pela autorização para a continuação dos estudos, embora isso implicasse desligar-me, por algum período, das minhas obrigações laborais. Mesmo na minha ausência devida a formação, garantiu o aprovisionamento do meu ordenado integralmente, a fonte principal do financiamento dos meus estudos.

Ao apoio moral e por vezes material incondicionais, concedidos pela minha família, entre pais, irmãos, sobrinhos, sem o qual provavelmente não teria iniciado este projecto de formação, ou mesmo tendo iniciado, não teria chegado ao fim. A Ancha Rosa Moiane, minha esposa e a Letícia, Liane e Caiúna, minhas filhas, estas formam o meu núcleo familiar elementar. O seu papel não decorre somente pelo facto de terem aceite que eu na qualidade de marido e de pai me separasse delas para cumprir mais uma etapa de formação, ou por ter admitido que mesmo estando perto delas sacrificasse o tempo que doutra forma seria dedicado à família nas longas leituras e nas movimentações para a terra dos tsonga-changanas em Gaza, a minha área de pesquisa para construir a tese, mas também por elas constituírem a minha fonte de inspiração. Na certeza e na dúvida, no sacrifício e na glória, na aventura e na paixão, no fundo, elas alimentam a minha energia, a alma da minha força para viver, lutar e sonhar.

Ao Castro Rafael Magul, meu colega na formação e no trabalho, verdadeiro amigo-irmão, companheiro de longa data. Na sua companhia durante o tempo de formação em Lisboa, foram travados debates e sugestões que ajudaram na concepção do projecto que deu origem a esta tese.

Ao casal luso-moçambicano Francisco Caldas e Graça, por ter nos acolhido em sua casa por onde nos alojamos durante a formação e pela amizade junto com o meu colega Castro, foi mesmo uma convivência fraternal que não se pode esquecer.

Aos bibliotecários das várias bibliotecas usadas, e aqueles que me concederam entrevistas e aceitaram que as informações por eles fornecidas fossem usadas para a elaboração desta tese, com especial destaque para os habitantes do Posto Administrativo de Chalala, o Chefe do Posto e a Secretaria Distrital de Mandlakazi, académicos e políticos.

Sendo difícil mencionar os nomes de todos aqueles que sacrificaram parte do seu tempo, recusos e inteligência para apoiar a pesquisa que resultou nesta tese, quero desta forma singela, mas sincera, manifestar a minha homenagem, pois, a sua contribuição tem maior valor para o desenvolvimento da ciência para o bem comum.

## RESUMO

Esta tese sobre a identidade tsonga-changana no contexto da identidade nacional moçambicana, procura interpretar criticamente o processo de integração da diversidade social de natureza étnica, no projecto nacional moçambicano moderno em definição. A mesma toma como base o construtivismo social, adicionando-lhe ecleticamente várias contribuições teóricas desenvolvidas nas ciências sociais. Foram cruzados vários métodos qualitativos, especificamente os métodos histórico, sociológico e etnográfico, numa abordagem holística da realidade estudada. A pesquisa mostra que o processo de integração das diferentes identidades de natureza étnica no projecto da construção da nação ocorre a ritmos bastantes desacelerados. Da independência até 1990, verificou-se uma certa estagnação no processo da integração nacional, resultante das falhas da estratégia adoptada no processo da modernização do país, através da colectivização do campo, acompanhado pela ilegalização das instituições tradicionais. A estratégia de controlo social através da institucionalização dos Grupos Dinamizadores e implementação de guias de marcha pelo governo, também limitou a movimentação dos cidadãos dentro do território nacional, provocando a estagnação do processo de integração social horizontal muito importante para a unidade nacional. Depois desse período de hostilização das instituições tradicionais pelo Estado, no início da década de 1990 verifica-se uma mudança. O Estado iniciou um processo, embora lento de reconhecimento das autoridades comunitárias, através da Lei nº 3/94, revogado pela Lei nº 2/97 e, depois pelo Decreto 15/2000. Porém, aqui não se trata da integração destas autoridades no aparelho do Estado, mas apenas seu reconhecimento como entidades que existem, como órgãos de consulta. E, ao se deixar as instituições locais à margem do aparelho do Estado, deixa-se igualmente as culturas dos grupos que as reproduzem, à margem do projecto nacional. Assim sendo, a integração da identidade étnica tsonga-changana no projecto da construção da nação continua ainda em processo de definição.

**Palavras-Chave:** Identidade Étnica; Identidade Nacional.

## ABSTRACT

This thesis on Tsonga-Changana identity in the context of Mozambican national identity intends to critically interpret the process of integrating ethnic social diversity into the modern Mozambican national project in definition. It is based on social constructivism, eclectically adding to it, several theoretical contributions developed in the social sciences. Several qualitative methods were combined, specifically the historical, sociological and ethnographic methods, in a holistic approach to the studied phenomenon. The research shows that the process of integrating different ethnic identities into the nation's construction project occurs at very depressed paces. From the independence until 1990, there has been some stagnation in the process of national integration resulting from the failures of the strategy adopted in the process of modernizing the country through the forced collectivization, accompanied by the illegalization of the traditional institutions. The social surveillance strategy through the institutionalization of the Dynamising Groups and the implementation of the route plans by the government also limited the movement of citizens within the national territory causing the stagnation of the horizontal social integration process, which is very important for national unity. After this period, in the early 1990s, the state initiated a process, although slow, of the recognition of community authorities, through Law No. 3/94, repealed by Law No. 2/97 and then by Decree 15/2000. However, this is not about the integration of these authorities into the state apparatus, but only their recognition as entities that exist, such as advisory bodies. And when leaving the local institutions on the sidelines of the state apparatus, the culture of that group is also left on the margins of the national project. Therefore, the integration of ethnic identity tsonga-changana in the project of the nation's construction still continues in the process of definition.

**Keywords:** Ethnic Identity; National Identity.

## INTRODUÇÃO

### 1. Definição do objecto do estudo

A conflitualidade do processo que se chama construção da nação em África<sup>1</sup> e, no caso concreto em Moçambique é algo que vem merecendo estudos em diferentes áreas das ciências sociais, mas afigura-se ainda inesgotável. A diversidade das ciências sociais que se interessam por esta temática revela as diferentes possibilidades de recorte, ou seja, as diferentes abordagens que ela admite. Mas, também constitui um indicador de que, na sua abordagem, podem ser interagidas contribuições desenvolvidas em diferentes áreas das ciências sociais.

Este trabalho, entra no debate do processo da construção da nação moçambicana, a partir do estudo intitulado “A Identidade Tsonga-Changana no Contexto da Identidade Nacional Moçambicana: Construção e Representação”. Eis aqui, um outro conceito bastante polissémico, o de identidade. Esta polissemia do conceito, faz com que, ele seja apreciado e estudado em vários domínios das ciências sociais e humanas. Ele recebe uma quantidade enorme de qualificativos que lhe conferem significados específicos. Assim, as qualidades derivadas das variáveis como papéis sociais, género, idade, *status*, etnia, nação, conferem ao conceito de identidade especificidades de corpo, sendo por isso, uma categoria capaz de ser usada tanto na linguagem quotidiana assim, como na linguagem académica.

O termo tsonga-changana que constitui o foco deste estudo, situa-se na categoria de etnia, pois o tsonga-changana é um grupo étnico do Sul de Moçambique. Atendendo que a construção da nação moçambicana é um processo dialogal entre elementos identitários da categoria étnica, caracterizados por serem tradicionais, de matriz africana, com elementos da categoria nacional, caracterizados por serem modernos e impregnados de valores universais, veiculados pelo projecto nacional moçambicano em definição<sup>2</sup>, concebeu-se este estudo que busca interpretar os mecanismos da sua interacção, processos, representações, que é a maneira como se apresentam, bem como as conflitualidades a isso inerente.

A consciência de que os encaixes entre os valores tradicionais da esfera étnica tsonga-changana e os modernos veiculados pelo projecto nacional para o alcance de formas de ser e

---

<sup>1</sup> A construção da nação em África mereceu um estudo de Pedro B. Graça copiosamente intitulado “A Construção da Nação em África”. Para mais aprofundamentos, convém consultar a obra indicada.

<sup>2</sup> Sobre o projecto nacional moçambicano ver P. B. Graça (2005). *A Construção da Nação em África: Ambivalência Cultural de Moçambique*. Coimbra: Almedina.

agir comuns, tipicamente moçambicanas, fazem-se mediante negociações que produzem consensos e/ou divergências entre os diferentes actores sociais envolvidos, resulta na problemática social sobre a qual a pesquisa se orienta. E, interessa ainda a pesquisa, a necessidade de identificar e interpretar a fórmula que torna possível a produção e reprodução da identidade moçambicana num contexto bastante plural de elementos sócio-culturais estruturantes. Trata-se, por outras palavras, de uma tentativa de abordar um problema muitíssimo complexo partindo da análise da complexa cadeia de teias que vão desembocar na definição do projecto da nação moçambicana, o que exige, segundo Cahen (1996: 18), “[...] o estudo da formação social estadual, das etnicidades e das super-estruturas ideológicas que serviram de base para a sua existência, como um facto social”.

Na verdade, a interacção entre os elementos identitários tradicionais assentes nos valores étnicos locais, como é o caso dos valores considerados pelo grupo tsonga-changana com a modernidade, mais universalizante, assente no direito positivo e em vários processos aculturacionais, resultantes da interacção com os povos de todos os cantos do planeta, ocasiona uma transformação social expressa de forma ambivalente<sup>3</sup>. E isso, uma vez manifestado nos diferentes actos e processos da vida social dos moçambicanos, convém perceber cientificamente a partir de uma pesquisa. Isto faz recordar o conceito eriksoniano de “crise de identidade”, embora ele o tenha empregue no contexto da psicanálise, referindo-se a um fenómeno humano e individual e não social, de crises de transição no processo de desenvolvimento, aqui pode-se aproveitar as suas bases teóricas para explicar a crise que caracteriza os momentos de mudança de uma fase para outra quer na história individual ou mesmo colectiva.

Aqui estuda-se o processo e os mecanismos de interacção de elementos identitários na lógica *ingroup* e *outgroup*,<sup>4</sup> que deram corpo à consciência de pertença a uma comunidade tangível e distinguível das demais entre os seus membros, neste caso concreto, o estudo empenha-se na interpretação dos processos e mecanismos que deram consciência aos tsonga-changanas do Sul de Moçambique de serem membros de uma comunidade étnica tangível e integrada numa outra comunidade maior de categoria de nação que se chama Moçambique e que, estas comunidades se distinguem das demais das mesmas categorias, pela singularidade das suas

---

<sup>3</sup> O conceito de ambivalência aqui define-se como “a integração parcial dos africanos em padrões da cultura ocidental, a partir de condicionalismos tradicionais, gerando uma complexidade de relações que está na base de mudança e da formação da identidade cultural e da consciência nacional” (Graça, 2005); existem abordagens relacionados de Balandier (1963); Mbembe (2000).

<sup>4</sup> Ver H. Tajfel & J. C. Turner (1985). The social identity theory of intergroup behavior. In S. Worchel & W. G. Austin (Coord.). *Psychology of intergroup relations* (2nd ed., pp. 7-24). Chicago: Nelson.

instituições e da cultura impregnada nessas instituições e manifestada pelos seus membros num jogo de pertenças e diferenças. Assim sendo, julga-se aqui não ser menos importante que isto seja pesquisado sob o olhar histórico-sociológico.

A moderna identidade moçambicana que se ergue sob o ideário do Estado-nacional como facto social, não foi determinada pelo reconhecimento do direito do povo moçambicano à independência no dia 25 de Junho de 1975. Representa, antes de tudo, práticas historicamente construídas e herdadas pelas elites políticas modernas e tradicionais e prosseguidas com o desejo de torna-los funcionais dentro de uma estrutura que se deseja que seja cada vez mais coerente e integrador dos múltiplos sectores da sociedade interessados. É por isso que, este trabalho comporta uma base histórica bastante larga, não só pela inclinação do autor nessa área devido a sua formação inicial, mas porque o estudo da etnia assim como da nação implica o estudo das instituições tradicionais e das culturas dos grupos implicados. E, por sua vez, a compreensão do processo da formação da cultura de um determinado grupo ou grupos, requiere o conhecimento aprofundado da história desse grupo ou grupos para evitar-se leituras distorcidas das suas manifestações.

Sobre a perspectiva histórica da pesquisa dos fenómenos sociais Vieira et al. (2006: 43), apontam que “o que se busca no passado é algo que pode até ter-se perdido nesse passado, mas que se coloca no presente como questão não resolvida”. Para estes autores, “a história como campo de possibilidades, visualizam-se, em cada momento, diferentes propostas em jogo e se uma delas venceu, venceu não porque tinha de vencer, mas por uma série de injunções que é preciso desvendar”. Portanto, o estudo dos mecanismos de interacção entre as identidades étnicas em Moçambique, tal como a tsonga-changana com o projecto da definição da nação, constitui uma questão ainda não totalmente resolvida.

Importa esclarecer, logo de início que, a pesquisa tem enquadramento na História dos Factos Sociais, especialidade na qual a tese se destina para a obtenção do grau de doutor ao seu proponente. De facto, a identidade funciona como uma espécie de janela que permite a contemplação de um amplo horizonte de códigos característicos das instituições sociais de uma determinada sociedade.

Os factos sociais aqui considerados, são os mecanismos da integração das instituições tradicionais locais reproduzidas nos diferentes agrupamentos étnicos moçambicanos, no caso concreto do grupo étnico tsonga-changana, no projecto nacional moçambicano em definição.



Um projecto que se define num contexto de transformação social em curso dentro de um processo interactivo entre elementos étnicos e os da esfera estadual. Durkheim define o facto social como sendo “maneira de agir, pensar e sentir exteriores ao indivíduo, dotadas de um poder de coerção em virtude do qual esses factos se lhe impõem” (Durkheim, 1895: 3). Mas, uma pequena crítica a Durkheim na sua definição de facto social tem que ser feita, pois, o facto social não é totalmente exterior ao indivíduo tal como ele considera. Parafraseando Giddens (1991: 9), o indivíduo não é uma entidade passiva na produção dos factos sociais, determinado por influências externas, porque, ao forjar suas auto-identidades, independente de quão locais que sejam os contextos específicos da acção, os indivíduos contribuem para as influências sociais que são mais amplas em suas consequências e implicações. Isto reflecte a necessidade de uma abordagem dos factos sociais não apenas histórico-sociológica, mas também psico-social.

Ao considerar o carácter activo do indivíduo na acção colectiva não implica confundir o facto social, objecto de estudo de sociologia com objectos de estudos de outras ciências mais centradas no indivíduo do que na acção colectiva, tais como a biologia e a psicologia, tal como Durkheim (1895) receava. Pela sua natureza transdisciplinar<sup>5</sup>, esta pesquisa é concebida de modo a servir-se de tudo quanto permite apreender a realidade social estudada (as identidades étnica e nacional), independentemente do contexto disciplinar onde tenha sido concebido.

A categoria de identidade, pela sua natureza, é psico-social, por isso a abordagem transdisciplinar será aqui aprimorada. Vale recordar neste momento a exortação deixada por Marc Bloch, na sua obra póstuma publicada em 1949 de que “toda a ciência, tomada isoladamente, não significa senão um fragmento do universal movimento rumo ao conhecimento” (Bloch, 1949: 50). Esta inserção, prende-se com a necessidade de abordar a problemática de forma multidimensional. Portanto, uma abordagem que ajude a explicar a complexidade do mundo real no qual a identidade étnica tsonga-changana e nacional moçambicana são construídas e representadas, para além dos limites explicativos das

---

<sup>5</sup> Transdisciplinaridade deve ser entendida aqui como sendo a consequência de uma síntese interdisciplinar, é um saber novo que se origina da interdependência de vários aspectos da realidade. Ou seja, é o resultado da interdisciplinaridade (Silva & Silva, 2009: 238). Trata-se de uma visão holística de produção de conhecimento que ultrapassa as barreiras entre as ciências, e mesmo entre a ciência e outras formas de saber como a Religião o senso comum. De facto, é importante que a ciência promova a integração do conhecimento, reconhecendo a interdependência entre os problemas, os conteúdos disciplinares e as relações culturais.

categorias das disciplinas específicas que servem de base como a história, antropologia social, sociologia, ou psicologia social.

O mais importante nesta pesquisa não são as diferenças particulares das várias disciplinas ou as suas proximidades, mas sim, os instrumentos que cada uma delas pode oferecer para o alcance em profundidade do objecto deste estudo, que é a construção e representação das identidades (nacional e étnica), a partir da etnia tsonga-changana do Sul de Moçambique.

Os marcos temporais entre os quais se confina a pesquisa tornam-se aqui difíceis de determinar. Esta dificuldade advém do facto de o tempo na realidade social ser tratado como uma categoria composta de modo integrado por passado, presente e futuro – conceito de Tempo Tríplice de Gilberto Freyre, portanto, o presente contém passado e futuro (Graça, 2010: 19). Isto mostra que, a interpenetração dos factos ao longo do tempo acaba não permitindo o seu isolamento por barreiras cronológicas. Mas por uma questão metodológica a pesquisa será situada, grosso modo no período que vai da formação da consciência étnica tsonga-changana que se pode situar nos finais do século XIX, mais precisamente nos finais da década de 1880 até 2019. No entanto, as datas apresentadas como marcos temporais do estudo, não podem ser consideradas como barreiras intransponíveis, haverá por vezes situações de recuos significativos no tempo para captar elementos que se julgarem necessários para a compreensão do fenómeno estudado no núcleo temporal central da pesquisa.

## **2. Justificativa**

Os motivos que presidiram a escolha desta problemática para a pesquisa são de duas ordens: académica e pessoal.

A motivação académica advém do interesse que o tema da construção da nação em África e em Moçambique, de forma especial, tende a adquirir, particularmente a partir do início da década de 1990, quando a revisão constitucional criou condições para o debate descomprometido sobre questões da integração da diversidade no projecto da construção da nação moçambicana. A I Conferência Nacional sobre a Cultura realizada em 1993 em Maputo, constituiu o ponto de partida desse amplo debate no meio académico nacional, que vai também atraindo académicos estrangeiros. Assim, o estudo da identidade tsonga-changana no contexto da identidade nacional moçambicana surge como uma forma de contributo nesse debate sobre a unidade e a diversidade inicialmente despoletado na referida conferência e que,

continua a merecer estudos de um número cada vez mais significativo de pesquisadores das diferentes áreas das ciências sociais.

É que o processo da democratização em curso no país vem rompendo as barreiras que monopolizavam o espaço público por certos segmentos da sociedade moçambicana que se consideravam totalidades, os únicos com capacidade de produzir visões do mundo, colocando os restantes grupos na posição de meros cumpridores de ordens. Portanto, esta abertura cria afloramento de muitas identidades sociais que reivindicam a concessão do espaço na esfera pública, pois também lhes pertence. Estas reivindicações provocam confrontações entre as instituições tradicionais e seus órgãos por um lado, e por outro lado, as instituições do Estado e seus órgãos também. O efeito vistoso dessas confrontações verifica-se ao nível local, ao nível dos diferentes agrupamentos étnicos, um deles é o grupo étnico tsonga-changana em análise neste estudo.

As autoridades tradicionais por exemplo, reivindicam a validade da sua intermediação junto das comunidades, resolvendo os seus problemas, por isso querem ver a sua autoridade reconhecida pelo Estado e integrada na estrutura do aparelho do Estado como seus órgãos locais. Estes factos chamaram a atenção ao pesquisador para centrar o seu estudo na forma como os diferentes sectores sociais da esfera étnica local tsonga-changana, estão sendo integrados no projecto nacional em definição como actores válidos enquanto segmentos da sociedade moçambicana. Torna-se evidente, assim, a complexidade do fenómeno e a necessidade do seu estudo para a compreensão das dinâmicas actuais da sociedade moçambicana.

Desde o início da década de 1990, com a reforma constitucional já referida que criou um ambiente democrático em Moçambique, dando aos académicos a liberdade de efectuar um debate aberto sobre diversas matérias que tocam a esfera do poder. Multiplicam-se debates e trabalhos académicos em que se destacam Ngoenha (1993, 1996, 2000, 2009, etc.), Mazula (1995), Lundin (1995), Machili (1995), Cabaço (1995), Cruz e Silva (1998), Siliya (1996), Honwana (2002), Graça (2005) e outros, porém, esta área de pesquisa continua ainda inesgotável. O não esgotamento do estudo da problemática resulta do facto de ela comportar muitas possibilidades de recorte e orientações de estudos, mas também porque sendo um fenómeno resultante de relações sociais, evolui, ou seja, sofre a pressão do tempo e da variação espacial, sendo por isso mutável. Portanto, as construções e representações

identitárias são temporais e contextuais (Barth, 1969). O facto de se saber que há sempre novidades por explorar sobre o tema, foi um dos motivos desta pesquisa.

Uma vez aceite o carácter temporal da relação diversidade, unidade, ou do processo da integração dos aspectos da diversidade como a etnia no projecto nacional, a relevância académica aqui reside no facto de 1º. pesquisar o processo de construção e representação das identidades num espaço e tempo específicos que não coincidem com os outros estudos já desenvolvidos sobre problemáticas semelhantes; 2º. fazer uma abordagem transdisciplinar do tema, permitindo a capitação daqueles elementos adicionais necessários para uma maior compreensão do processo da construção e representação das identidades, especificamente as de natureza étnica tsonga-changana e nacional moçambicana.

É preciso considerar ainda que, no Estado moçambicano existem mais de duas dezenas de grupos étnicos diferentes e, as referências comuns têm um passado relativamente recente. Essas referências estão ligadas (1) à história da colonização portuguesa que teve o seu início, efectivamente, nos finais do século XIX com a delimitação das fronteiras e as campanhas militares de ocupação efectiva, o que configurou o espaço territorial de Moçambique moderno e multi-étnico; (2) à vontade comum de todos os grupos estruturantes de Moçambique de auto-determinação, que só ganhou consistência nos finais da década de 1950, tendo culminado com a formação da FRELIMO, congregando elementos oriundos dos diferentes grupos étnicos numa frente nacionalista que lutou pela independência de Moçambique, tendo surgido daqui a semente da unidade e o projecto da nação; e, (3) a partir de 1975 data da proclamação da independência, o desejo comum de consolidação do Estado e a implementação de projecto da nação que deu mais consistência a ideia integracionista dos diferentes grupos étnicos para a criação da nação. Portanto, são ainda visíveis, em Moçambique, elementos de diferenciação de base étnica que coexistem com elementos nacionais em busca de uma fórmula eficiente de convivência. O conhecimento dos mecanismos de intersecção entre os elementos étnicos e nacionais, sua conflitualidade e convivência na implementação do projecto da nação constitui um outro motivo desta pesquisa.

A última motivação académica relaciona-se com o avanço das teorias multiculturalistas. O estudo do tema sobre a construção e representação da identidade nacional em África orienta-se para o estudo da diferença e da semelhança. Importa saber por um lado, o que é que caracteriza as culturas locais e a pertença à cultura local, por outro, em que difere a cultura

local das outras que se encontram além das suas fronteiras e, finalmente, como é que as culturas locais sobrevivem ou se fundem na cultura nacional num momento caracterizado por fluxos cada vez mais acentuados.

O interesse pessoal pelo tema resulta da actividade profissional do proponente. Ao longo de alguns anos de docência na área de História de Moçambique, foi desenvolvendo o interesse pela necessidade de realizar um estudo transdisciplinar para explicar o processo da construção e representação das identidades no contexto nacional moçambicano. A escolha de Moçambique e da etnia tsonga-changana têm a ver também com motivações pessoais: 1º. a facilidade logística, por ser a terra natal do proponente; 2º. o conhecimento da língua tsonga-changana. Considerando que, nem todos os interlocutores envolvidos na pesquisa são falantes do português, pelo que, o conhecimento das línguas locais pelo pesquisador é já uma vantagem.

### **3. Objectivos**

#### **Geral**

Interpretar criticamente o processo de integração da diversidade étnica, com enfoque para o grupo étnico tsonga-changana, com os seus localismos tradicionais de base africana no projecto nacional moçambicano moderno em definição.

#### **Específicos:**

- Apresentar a base histórica da constituição do grupo étnico tsonga-changana nas planícies costeiras do Sul de Moçambique;
- Identificar os elementos constitutivos do substrato étnico tsonga-changana bem como o papel jogado pelo fenómeno migratório nos seus dois sentidos na sua individualização como uma identidade colectiva;
- Mostrar o papel desempenhado pelas igrejas protestantes, especialmente a Igreja Metodista e a Missão Suíça Romande no desenvolvimento da consciência identitária tsonga-changana entre os seus membros;
- Indicar o papel desempenhado pela política colonial de assimilação, assente no ensino da língua escrita portuguesa e no catolicismo, tendo como consequência a formação de uma elite local crioula que reivindicou a identidade nacional moçambicana;

- Caracterizar a política cultural da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), durante a luta armada pela independência e no período da independência;
- Caracterizar as estratégias adoptadas pela FRELIMO, enquanto detentora do poder do Estado, para a integração da diversidade cultural no projecto nacional em definição;
- Mostrar os sucessos alcançados e as dificuldades encaradas pelo grupo étnico tsonga-changana no processo de integração das suas instituições tradicionais no projecto nacional moçambicano.

#### **4. O problema da pesquisa**

Moçambique é um Estado profundamente marcado pela diversidade étnica. Embora os critérios sejam vários, mas, com base no trabalho efectuado pelo Núcleo de Estudo de Línguas Moçambicanas (NELIMO) “pode-se afirmar com relativa segurança, mesmo com exclusão de algumas línguas e/ou a consideração de alguns ‘dialetos’ como línguas” (Liphola, 1995: 280), que existem mais ou menos 23 línguas moçambicanas faladas dentro do território, com exclusão do português, que é uma língua de unidade nacional, mas que não é de matriz moçambicana.

Admitindo que a língua é um dos elementos essenciais na determinação da identidade étnica, já se pode imaginar a diversidade étnica presente dentro do Estado moçambicano. E, é dentro desta realidade em que o projecto da nação em definição é articulado. É, na verdade, uma realidade, até certo ponto, contrária à tendência geral da lógica do Estado-nação moderno, no qual a identidade tornou-se uma questão de Estado. Segundo Cuche (1999: 131),

“O Estado tornou-se responsável pela gestão da identidade, instalando, em vista desta última, regulamentos e controlos. O Estado moderno tende para a mono-identificação, ou porque reconhece só uma identidade cultural capaz de definir a identidade nacional (caso da França), ou porque, admitindo embora um certo pluralismo cultural no interior da nação, define uma identidade de referência, tornada a única verdadeiramente legítima (caso dos Estados Unidos)”.

Isto mostra que, pelo menos, neste aspecto de diversidade etno-linguística “Moçambique não é diferente de muitas sociedades pelo mundo fora, onde existem profundas divisões por causa da raça, região, religião ou grupo étnico, bem como grupos sociais como sindicatos e associações criadas para apoiar variadas causas” (Mondlane, 1999: 15), mas também Breton (1998), debruçou-se profundamente nessa matéria, logo isso deixa de ser preocupante no contexto desta pesquisa. O que torna necessário explicar aqui é, qual é a fórmula usada na articulação dos elementos identitários étnicos e de carácter nacional, bem como os caminhos

percorridos para se alcançar os consensos e/ou divergências que determinam a identidade tipicamente moçambicana?

## 5. Métodos e fontes de pesquisa

Neste estudo foram cruzados vários métodos qualitativos, pois “os factos humanos são, por essência, fenómenos muito delicados, entre os quais muitos escapam à medida matemática” (Bloch, 1949: 54). O carácter transversal da temática abordada, ditou a adopção de vários métodos desenvolvidos em várias áreas das ciências sociais no seu estudo. Tratou-se, na verdade, de uma abordagem holística. Uma vez que de acordo com Bloch (1949: 50), “para melhor entender e apreciar seus procedimentos de investigação, mesmo aparentemente os mais específicos, seria indispensável associá-los ao conjunto das tendências que se manifestam, no mesmo momento, nas outras ordens de disciplinas”.

A história tributou nesta pesquisa com o método histórico. O seu procedimento básico é o cruzamento de testemunhos. Isso não é novidade pois, Bloch (1949: 70) já havia se debruçado sobre o assunto, considerando que,

“Porque no imenso tecido de acontecimentos, gestos e palavras de que se compõe o destino de um grupo humano, o indivíduo percebe apenas um caminho, estreitamente limitado por seus sentidos e suas faculdades de atenção; porque [além disso] ele nunca possui a consciência imediata senão de seus próprios estados mentais: todo conhecimento da humanidade, qualquer que seja, no tempo, seu ponto de aplicação, irá beber sempre nos testemunhos dos outros uma grande parte de sua substância”.

Se bem que este extrato do trabalho de Bloch ajudou esclarecer porque se torna necessário o uso do método histórico e do seu procedimento baseado no cruzamento de testemunhos para o estudo dos factos sociais como é o caso do que se estuda aqui, resta agora explicar como é que este método foi aplicado neste trabalho. Portanto, aqui o método foi operacionalizado com recurso a colecta de narrativas biográficas e autobiográficas orais e escritas seguida de análise de conteúdo e sua interpretação. Os dados empíricos orais foram obtidos através de entrevistas informais<sup>6</sup> ou conversas guiadas.

O método histórico foi empregue muito mais na reconstituição do processo levado a cabo pelas igrejas protestantes para a formação da identidade tsonga no Sul de Moçambique, bem como no estudo das concepções locais sobre fenómenos como a invasão nguni, ndau, e o estabelecimento de linhagens desses grupos invasores no território ocupado pelos tsonga-changanas, assim como os mecanismos de interacção entre os elementos desses grupos com os do grupo tsonga-changana. Aplicou-se também na colecta de memórias orais sobre biografias de figuras locais como é o caso de Xipenanyane Mondlane, Eduardo Mondlane,

---

<sup>6</sup> Ver C. D. Moreira (2007). *Teorias e Práticas de Investigação*. Lisboa: ISCSP.



João Mapanguelane Mondlane, Zaba wa Kamudumani, Mungoi, Tovela nos distritos de Mandlakazi, Chongoene, Guijá, Chibuto, Xai-Xai e Chokwe. E também, no estudo das genealogias das linhagens ndaus e ngunis estabelecidas no vale do Limpopo.

Aplicou-se, igualmente este método e suas técnicas, na recolha de informações orais sobre episódios da guerra civil em Gaza e as suas redes que atingiam a Província de Inhambane. Neste aspecto foram também aplicadas as narrativas escritas em forma de crónicas publicadas em jornais, reportagens, igualmente publicadas em jornais e revistas (o caso de Jornal Notícias, Jornal Savana, *African International Magazin*, só para indicar alguns), bem como livros de memórias autobiográficas, como é o caso da obra de Hassane Armando intitulado “Tempos de Fúria: memórias do massacre de Homóine, de 18 de Julho de 1987” e outros citados ao longo do trabalho.

É importante realçar que, embora se tenha recolhido biografias e autobiografias com recurso a diferentes fontes de memórias locais, o objectivo não era estudar essas personagens particulares, mas sim, um ponto de partida para se alcançar as unidades sociais que reproduziram as suas imagens. Isto significa que, a análise incide sobre unidades sociais e suas relações, e não nos comportamentos dos actores individuais, uma vez que se reconhece nas unidades sociais propriedades que não podem ser deduzidas das características dos indivíduos, aqui também reside a abordagem holística antes referida e, simultaneamente a aplicação do método sociológico.

O método etnográfico, também se revelou importante neste estudo. Deste método se aproveitou a questão das técnicas usada na recolha dos diferentes elementos culturais locais usados na análise das características das instituições tradicionais locais bem como os mecanismos da sua reprodução na esfera do poder local e as formas da sua interacção com as instituições do Estado.

A informação oral era captada com recurso a um gravador, ao mesmo tempo que se apontava no bloco de notas os pontos fundamentais para garantir uma maior segurança na conservação da informação. Posteriormente, a informação oral foi transcrita nas fichas em que se seguiu a sua análise e interpretação. Foram tiradas também algumas imagens de objectos considerados relevantes na compreensão de certos factos ou fenómenos. Por vezes eram feitas anotações furtivas de casos inéditos que pudessem eventualmente serem utilizados na análise e interpretação de determinados fenómenos.

Inicialmente seleccionou-se o Posto Administrativo de Chalala no Distrito de Mandlakazi como a única área de estudo, mas com o desenvolvimento do trabalho tornou-se necessário ir



se buscar dados dispersos em outros locais que sem eles a reconstituição de certos contextos era impossível. Foi dentro deste contexto que para além de Chalala foram efectuadas deslocações para Chidenguele, que é um outro Posto administrativo de Mandlakazi mas, com diferencial de ser maioritariamente habitado por elementos pertencentes ao grupo étnico chopi. Outros locais igualmente abrangidos com o mesmo propósito foram, a cidade de Xai-Xai, Distrito de Chongoene, Distrito de Chibuto, Distrito de Guijá e Distrito de Chokwe, todos estes locais pertencem a Província de Gaza, terra maioritariamente habitada pelo grupo étnico tsonga-changana. Apesar de ter se feito deslocações para outros pontos da Província de Gaza, com o propósito de recolher informações para a análise e interpretação, Chalala foi o local onde se efectuou a recolha mais intensiva de informações analisadas neste estudo.

Os principais alvos das entrevistas em Chalala, no âmbito da recolha dos dados da pesquisa foram indivíduos reconhecidos localmente pela sua idoneidade no trato dos aspectos da realidade local. O chefe do Posto de Chalala identificou alguns deles e facultou os seus contactos, alguns foram recomendados pelos outros entrevistados, assim a lista foi se alongando. Apesar de não ter sido uma opção premeditada, o que se constatou no terreno é que a maior parte das pessoas recomendadas para serem entrevistadas são indivíduos que de alguma forma estão ligados a algum tipo de poder local. Mas alguns eram indicados por serem residentes mais antigos e, por via disso, terem testemunhado muitos factos da história recente ao nível local. Fora de Chalala, as pessoas entrevistadas apresentam um perfil sociológico semelhante aos que foram entrevistadas em Chalala. Para além deste grupo, as entrevistas foram também feitas a algumas entidades políticas seniores que de alguma forma participaram na definição do projecto da nação moçambicana, em Moçambique são geralmente designados “antigos combatentes”. Os professores universitários, com pesquisas já realizadas em áreas semelhantes à do presente estudo foram também entrevistados, assim como artistas e funcionários de instituições musicológicas da área investigada, isto é, a área habitada pelos tsonga-changana, na Província de Gaza, foram igualmente entrevistados. No fim deste trabalho produziu-se um quadro de todas as pessoas entrevistadas com algumas das suas referências. São na sua totalidade 20 pessoas, mas pertencentes a perfis sociológicos diferentes, tal como já foi considerado.

A consulta das fontes escritas foi sempre uma constante em toda a extensão da pesquisa, servindo-se dos acervos das bibliotecas do ISCSP, Sociedade de Geografia de Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, Biblioteca de Belém, em Portugal e Biblioteca da Universidade Pedagógica Delegação da Maxixe (UP-Maxixe), Biblioteca da Universidade

Pedagógica (UP) da Sede no Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique, Biblioteca Brazão Mazula - UEM; Biblioteca Nacional de Moçambique, Centro de Estudos Africanos – UEM, Departamento de Antropologia e Arqueologia – UEM e Biblioteca do ARPAC de Maputo. O acervo pessoal do autor e outros particulares também foram consultados.

### 1. Enquadramento teórico

Encontrar um quadro teórico de referência para estudar os fenómenos sociais na África subsahariana na qual se localiza Moçambique, tem sido um problema difícil para muitos investigadores das ciências sociais. Isso resulta do facto de a realidade social africana afigurar-se muito mais complexa, e não terem sido ainda desenvolvidas teorias focadas em número suficiente para o tipo de fenómenos sociais gerados no continente. Entre as identidades étnica tsonga-changana e nacional moçambicana situa-se a tradição e a modernidade que caracterizam a sociedade moçambicana, numa relação bastante complexa. Para Macamo (2002), a complexidade da realidade social africana é feita da relação ambígua que o continente tem com a modernidade. Essa relação ocasiona um conjunto de transformações em curso para os quais, ainda não há modelos explicativos consistentes. Faz sentido a questão levantada por Mbembe (2000) que, depois de descrever as transformações sociais operadas no continente interroga, se as ciências sociais têm conceitos capazes de tornar inteligível essa realidade. Esta questão é reiterada por outros trabalhos como o de Graça (2005), que também questiona “até que ponto é que a sociologia clássica se encontra apetrechada de conceitos que possam traduzir a realidade social africana”. É aqui onde surge um desafio aos investigadores interessados pelo estudo dos fenómenos sociais em África. Porém, os elementos para a clarificação do conceito da transformação social estão presentes nas próprias sociedades africanas, restando então, a elaboração de novos instrumentos ou ajustamento dos já existentes às particularidades africanas concretas, para a apreensão e explicação dos fenómenos sociais aí gerados.

A posição aqui assumida distancia-se daquela que apregoa a necessidade de uma sociologia africana pois resultaria naquela questão epistemológica, sobre a necessidade ou não do enquadramento da sociologia nos *area studies*. E se isso for necessário a sociologia terá que gerar novas especialidades com objectos de estudos geograficamente circunscritos. Não será o caso de surgimento da sociologia africana apenas como também será necessária uma sociologia europeia, asiática, americana e até sociologias nacionais.

O exposto no parágrafo anterior não constitui contradição da abordagem anterior tal como aparenta. O que se pretende dizer é que os conceitos para a apreensão da realidade social africana devem ser adequados ao estado de mudança em que ela se encontra. Esta adequação, terá necessariamente, de tomar como base os conceitos elaborados pelos clássicos da teoria

social<sup>7</sup>, filtrando neles o necessário para a elucidação de processos concretos da vida social em África e, procurar a possibilidade de gerar novos conceitos que melhor apreendem e explicam a situação específica que caracteriza as sociedades africanas.

Esta pesquisa privilegia uma abordagem teórica eclética, em que o construtivismo social constitui uma das teorias priorizada. Trata-se de uma teoria construída no campo da sociologia do conhecimento,<sup>8</sup> segundo a qual, “a realidade é socialmente construída” (Berger & Luckmann, 1966: 11). Esta abordagem de Berger e Luckmann, é fruto da combinação da Sociologia de Conhecimento de Alfred Schutz com o conceito durkheimiano de instituições. Eles preocupam-se por responder à questão sobre como é que o conhecimento humano (criado subjectivamente) chega a ser estabelecido socialmente como realidade (objectiva). É desta forma que os conceitos de conhecimento e realidade se tornam relevantes para esta teoria. E a resposta dessa questão mostra a complementaridade entre o subjectivismo e objectivismo e atenua o antagonismo entre o idealismo e o empirismo.

Na perspectiva de Berger & Luckmann (1966: 11) a realidade é “uma qualidade pertencente a fenómenos que reconhecemos terem um ser independente da nossa própria volição” e conhecimento é “a certeza de que os fenómenos são reais e possuem características específicas”.

A opção pelo construtivismo social surge da necessidade de apreender as identidades tsonga-changana e nacional moçambicana como conceitos e realidades modernas. Nesta perspectiva, as referidas identidades como conceitos e referências empíricas deixam de ser essências para serem construtos sociais resultantes de múltiplas confrontações sociais havidas no percurso da história. Essa construção não é mera acaso, é produto de conhecimento produzido nos mais diversificados contextos históricos da sociedade. Pois, como qualquer outra, a sociedade moçambicana é, produto de conhecimento popular e das elites que é fundamental a sua compreensão. Macamo (2002: 20) nota que,

---

<sup>7</sup> A teoria social é aqui assumida como sendo toda a teoria que abrange questões consideradas como sendo de interesse de todas as ciências sociais

<sup>8</sup> A sociologia do conhecimento é uma disciplina fundada por Karl Mannheim. Foi quem primeiro estabeleceu alguns dos seus princípios norteadores fundamentais a partir de sua publicação de 1929 intitulado *Ideologia e Utopia*. O seu fundamento básico é de que “existe uma inequívoca associação do conhecimento ao contexto em que ele é produzido” (Mannheim, 1986). Importa salientar aqui que desde os seus primórdios, a sociologia se preocupou do problema do conhecimento, mas coube à Mannheim o início da sua sistematização, depois outros continuaram com a obra como é o caso de Robert K. Merton, C. Wright Mills, Thomas Luckmann, Peter L. Berger, só para indicar alguns.

“... a observação cuidada da história do continente africano revela que ao lado do acaso desempenham também um papel importante, na possibilidade da realidade africana, as intervenções das instituições. Estas intervenções fundam-se no conhecimento. A sociedade africana colonial em Moçambique foi em grande medida produto do conhecimento que resultou da regulação do trabalho indígena. A regulação social do período imediatamente a seguir à independência, em 1975, também se baseou num determinado tipo de conhecimento institucionalizado, nomeadamente o conhecimento legitimado pela ideologia marxista. Nos últimos quarenta anos Moçambique tornou-se impensável fora de quadros institucionais legitimados pelo conhecimento. As intervenções humanitárias, o ajustamento estrutural, o alívio à pobreza, a democratização, a reconciliação, para citar alguns momentos marcados pelo conhecimento, tornam Moçambique em grande parte visível e compreensível como realidade social”.

Tal como Macamo, Graça (2005: 25) mostras que,

“a construção da nação em Moçambique, tal como acontece na generalidade dos Estados subsaharianos, resulta da interacção entre a herança africana e o legado colonial, entre os valores africanos e os valores europeus ou ocidentais, entre a tradição e a modernidade; e dessa interacção está a resultar a formação de um terceiro elemento, que não é o somatório dos outros dois mas sim algo de novo que comporta a especificidade moçambicana, cuja identidade se define mais facilmente pela alteridade no contexto internacional”.

Importa salientar acerca destes argumentos de Graça que, este processo interactivo no qual resulta a especificidade moçambicana nem sempre é produto de acaso, muitas vezes é resultado de conhecimento produzido nas mais diferentes instituições das sociedades em interacção. Dando alguns exemplos, os códigos laborais, o Acto Colonial, na qual se assentou todo o edifício colonial são resultados do conhecimento gerado no direito português; o cristianismo e o islão amplamente difundido em Moçambique provem de conhecimento reproduzido em instituições religiosas ocidentais e árabes, respectivamente. Todo esse conhecimento ao interagir com o conhecimento produzido nas instituições locais, teve que assumir um carácter particular. Isto tudo reforça aquele argumento de Macamo segundo o qual, a sociedade moçambicana é em grande parte produto de conhecimento. Estas intervenções baseadas no conhecimento é que constroem a face real de Moçambique actual e logo a identidade moçambicana moderna, por isso a pesquisa prestará atenção nelas.

É igualmente válido tudo quanto a teoria social oferece e que se torne necessário para a apreensão do fenómeno social em estudo. É neste contexto que são aqui aproveitados métodos desenvolvidos por outras teorias desde que se mostrem relevantes para a explicação do fenómeno social estudado, é o caso das contribuições do interacionismo simbólico<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup>Interacionismo Simbólico é uma teoria desenvolvida na Psicologia Social e Sociologia preocupada pelo estudo dos modelos de interacção social, medidos pelos sistemas simbólicos compartilhados e adaptada a

desenvolvido pelos sociólogos americanos da escola de Chicago e da própria *Social Identity Theory* (SIT). Não se trata, pois, de um ecletismo desenfreado, mas “se as ideias são importantes e esclarecedoras, muito mais importantes do que sua origem é estar capacitado para delinear-las de modo a demonstrar a utilidade delas, mesmo num quadro de referência que poderá ser inteiramente diferente daquele que ajudou a engendrar-las” (Giddens, 1984).

A Escola de Bristol com Henri Tajfel e John Turner como as principais figuras, formulou a teoria de identidade social (*Social Identity Theory* – SIT), na qual se lapidou o conceito de identidade social, constituindo um avanço significativo no desenvolvimento do conceito de identidade.

Para Tajfel (1972: 292) identidade social do indivíduo está “ligada ao conhecimento da sua pertença a certos grupos sociais e à significação emocional e avaliativa que resulta desta pertença”. É a partir desta concepção que nasceram as noções de *ingroup* (intragrupo ou endogrupo) e de *outgroup* (exogrupo ou extragrupo), portanto, uma divisão social que traz a noção do “nós” e “eles”. De acordo com Tajfel & Turner (1985), dentro da lógica da *Social Identity Theory* (SIT), “as pessoas tendem a classificar a si próprias e as outras dentro de várias categorias sociais tais como membro de organização, filiação religiosa, sexo, e faixa etária”.

Sem menosprezar, contudo, as contribuições anteriores no desenvolvimento do conceito de identidade, importa salientar a proeminência que o conceito alcançou com a escola sociológica denominada “interaccionista simbólica” nos anos 20 do século XX em Chicago, tendo se notabilizado no desenvolvimento do conceito de identidade nos anos posteriores, principalmente nos anos 50 e 60 do mesmo século.

O interacionismo simbólico foi desenvolvido, acima de tudo, por cientistas com inclinação na Sociologia e Psicologia Social em que se destaca Charles Horton Cooley, Walter Lippmann, Robert Ezra Park, George H. Mead, Herbert Blumer, John Dewey, os quais aplicaram inicialmente o termo *Self* no lugar de identidade.

Estes estavam acima de tudo, interessados nos modelos de interação social, medidos pelos sistemas simbólicos compartilhados e adaptados a autoconsciência individual. É nesse contexto que Mead (1925), considerou que a pessoa emerge num processo social que envolve

---

autoconsciência individual. Na óptica desta teoria “a pessoa emerge num processo social que envolve a interação dos indivíduos no grupo e envolve a pre-existência do grupo” (Mead, 1925).

interacção dos indivíduos no grupo e a pre-existência do grupo. Isto marca alguma distinção com a noção psicológica do “Eu” definido em termos narcísicos, corporal, que determina seus limites em termos de carnalidade sem reconhecer a presença do outro na sua constituição. O interacionismo simbólico está ligado à teoria de comunicação em que, de certa forma, nota-se nele alguma tendência de retomada dos clássicos da sociologia franco-alemã, com certa dose de influências estruto-funcionalista, mas, com tendência de extravasá-la.

A contribuição de Erving Goffman na construção do interacionismo simbólico (apesar de ele mesmo não se considerar interacionista simbólico), e, acima de tudo, no entendimento do processo da construção da identidade, é também de suma importância. Goffman (1954) recorre a linguagem dramática para mostrar que o homem em sociedade sempre utiliza formas de representação para se identificar perante os outros. Um aspecto merecedor de realce na abordagem de Goffman, baseada em representações dramáticas, é a atenção que ele dispensa à representação que a personagem encena no início, transformando-se posteriormente em sua identidade, então o actor social convence-se do seu acto, deixando assim, de ser cínico a seu respeito. Desta forma, ele explica como o indivíduo constrói a sua identidade social, com um mínimo de consciência, mas também com interferência de elementos sociais estruturantes, através da comunicação feita por meio de jogo de papéis. Isto remete à ideia de que a identidade é resultado de situações contextuais.

A concepção goffmaniana de identidade, permitiu aos seus seguidores introduzirem um novo paradigma teórico que ajudou a consolidar uma perspectiva específica da identidade que a encara como uma categoria fluida e não permanente. Portanto, a perspectiva que Goffman introduziu no interacionismo simbólico foi importante na compreensão da dimensão individual da identidade, mas teve consequências no concernente a forma como são percebidas as identidades sociais como mutantes e na maneira como a identidade pode ser valorizada ou ocultada consoante os interesses cultivados.

Na óptica de Giddens (1984: 385) “não existe, é claro, obrigação para quem quer que efectue detalhada pesquisa empírica, num dado cenário localizado, de acolher uma série de noções abstratas que apenas atravancariam o que, caso contrário, poderia ser descrito com economia e em linguagem comum”. Por isso, o trabalho realizado no terreno por vezes ditou qual dos conceitos em cada situação é adequado para tornar a realidade inteligível. Os conceitos da teoria do construtivismo social, interacionismo simbólico, a SIT, bem como qualquer outra perspectiva teórica aplicada na

pesquisa, devem ser consideradas, para os diferentes fins de pesquisa, nada mais do que recursos sensibilizadores.

## 2. A etimologia de identidade

Em termos etimológicos, a palavra identidade tal como é conhecida em português, provém do latim *identitas* que significa qualidade do idêntico e que, por sua vez, deriva do adjetivo latino *idem* que significa idêntico (Dicionário Editora, 2000: Col. II, 318). Para além do latim, de onde descende o português, encontram-se noutras línguas antigas, palavras com o mesmo significado de identidade, a exemplo de *xaútóxriç* em grego, o que sugere uma aplicação antiga da palavra.

A categoria de identidade possui uma “pré-história,” que é reconstituída no estudo de Marcel Mauss datado originalmente de 1936 e reconsiderado em seus estudos posteriores. Nesse estudo, o autor mostra que “um imenso conjunto de sociedades chegou à noção de personagem, de papel cumprido pelo indivíduo em dramas sagrados, assim como ele desempenha um papel na vida familiar” (Mauss, 1936: 381-382). Desta forma a personificação do indivíduo estava imbuída de um conteúdo identitário socialmente construído, denotando-se aqui a importância da interação simbólica no processo da construção da identidade social. O autor analisou várias instituições sociais das sociedades primitivas em que fazem parte os Índios Pueblos do Zuñis do México; os Kwakiutl do noroeste americano, e os Arunta, os Loritja e os Kakadu da Austrália, antes de passar para as sociedades da Antiguidade (Índia, China, Grécia e Roma); cristã medieval, até ao período contemporâneo. O autor tinha como intenção, caracterizar a pessoa como definição social da personagem nas sociedades primitivas para, posteriormente, construir uma história social da noção, no Ocidente.

Em busca das origens no individualismo moderno, Dumont (1981) fez uma análise comparativa da instituição da Índia antiga, tendo considerado que, há mais de dois mil anos a sociedade indiana caracterizava-se por dois traços complementares:

“a sociedade impõe a cada um, uma interdependência estrita que substitui ao indivíduo tal como o conhecemos, um conjunto de relações obrigatórias, mas por outro lado a instituição da renúncia ao mundo permite a plena independência a quem quer que escolha essa via. (...) o homem que procura a verdade última abandona a vida social e as suas imposições para se consagrar ao seu progresso e ao seu destino próprio. O renunciante basta-se a si próprio, não se preocupa senão consigo. O seu pensamento é semelhante ao do indivíduo moderno, mas com uma diferença apesar de tudo essencial: nós vivemos no mundo social, ele vive fora desse mundo”.



É por isso que o autor chama ao renunciante indiano de “indivíduo-fora-do-mundo” diferente do moderno que é para ele “indivíduo-no-mundo”.

De uma fase “pré-histórica,” a categoria de identidade passa para uma fase histórica propriamente dita mediante interpretações variadas, porém, interdependentes. Para Mauss (1936: 394),

“A noção de pessoa havia ainda de sofrer uma outra transformação para tornar-se o que ela se tornou há menos de um século e meio [considere-se que o texto original foi escrito em 1938, calculando um século e meio para trás está-se mais ou menos na época das revoluções burguesas: industrial e liberais], a *categoria do Eu*”. Longe de ser a ideia primordial, inata, claramente inscrita desde Adão no mais fundo do nosso ser, eis que ela continua, até quase o nosso tempo, lentamente a edificar-se, a clarificar-se, a especificar-se, a identificar-se com o conhecimento de si, com a consciência psicológica”.

Na sua abordagem, Mauss esclarece que não foi a revolução cartesiana com o *Cogito ergo sum* (Eu penso, logo existo) que o problema da pessoa, que é apenas consciência, encontrou a sua solução, mas nos movimentos sectários, durante os séculos XVII e XVIII, sobre a formação do pensamento político e filosófico. Foi neles que se colocaram as questões da liberdade individual, do direito de comunicar-se directamente com Deus, de ser um sacerdote para si mesmo, de ter um Deus interior. Aqui se estabeleceu a noção: pessoa correspondente ao Eu; e o Eu igual a consciência, sua categoria primordial. Na interpretação de Mauss, isso é obra recente de Hume, que revolucionou tudo por afirmar que na alma havia, apenas *estados de consciência*, ‘percepções’; mas ele hesitava diante da noção do “Eu” como categoria fundamental da consciência. É com Kant (que fez da consciência individual, do carácter sagrado da condição humana, a condição da razão prática), e, sobretudo com Fichte (que fez dela, e, também a categoria do “Eu”, condição da consciência e da ciência, da Razão Pura), que a categoria do “Eu” tornou-se condição da consciência e da ciência.

A visão “pré-histórica” da categoria de identidade ora apresentada, é resultado da interpretação que a antropologia, sujeita a opções epistemológicas e metodológicas construídas desde o século XIX, quando se tornou ciência autónoma das reflexões romântico-filosóficas elaborou, tendo continuado a influenciar gerações até ao início do século XX.

Para além da antropologia, que de forma mais restrita pode ser definida como ciência “que procura esclarecer o que são os homens, estudando quem eles são” (Sperber, 1992 citado por Lopes, 2002: 13); surgiu ao mesmo tempo (século XIX), a Psicologia, para estudar “as capacidades mentais humanas através das suas manifestações individuais” (*Ibid.*).

Segundo Lopes (2002: 13),

“A rigor, esta divisão visava estabelecer modelos e limites mais consistentes ao estudo empírico dos registos teóricos que a Filosofia elaborou a respeito da condição do homem, quando optou por conhecê-lo nos parâmetros culturais em que sua origem humana se assenta. Ao procurar conhecer o homem na história, a reflexão filosófica operou um movimento com dois pressupostos: o sujeito e o tempo. Essa reflexão permitiu três registos da consciência humana: pela identidade consigo mesma, surgiu a figura psicológica do “eu”, o ego – nesse sentido o ego é uma entidade: *id-entidade*. A figura moral ou ética, que se pensa em responsabilidade e liberdade, produziu a consciência da pessoa. Já pela faculdade de síntese ou conhecimento, cultural ou histórico, surgiu o sujeito consciente da sua acção”.

Foi dentro do contexto antes considerado que a Psicologia e a Antropologia terão surgido. A Psicologia centrou-se na figura psicológica do indivíduo para buscar no ‘comportamento,’ as explicações que orientam as acções humanas, enquanto que a Antropologia buscou as mesmas explicações no estudo da noção de pessoa que para Lopes (2002), é devido ao facto de ater-se ao conhecimento das sociedades ditas ‘primitivas’ ou tradicionais, onde acreditava-se que as noções de indivíduo e de sujeito (histórico) estavam ausentes ou, quando muito, diluíam-se nas manifestações colectivas. No entender do mesmo autor,

“os termos que definem a contribuição antropológica para o entendimento da categoria identidade são obscurecidos, primeiramente, porque os estudos sobre a noção de pessoa, em Antropologia, dedicaram-se quase exclusivamente, até bem pouco tempo, à análise das sociedades ditas primitivas”.

No campo da sociologia o conceito de identidade, na sua vertente social, foi sendo historicamente construído, desde os clássicos com os seus conceitos operativos tais como “consciência colectiva” ou “comum” em Durkheim definida como “conjunto das crenças e sentimentos comuns à média dos membros de uma mesma sociedade que forma um sistema determinado com vida própria” (Durkheim, 1893: 50); “consciência de classe” em Marx; “*verstehen* (entender-se)” e de “grupo de *status*” em Weber; e, “*gemeinschaft* (comunidade)” em F. Toennies, lançaram as bases que influenciaram as futuras gerações de cientistas sociais no entendimento do conceito de identidade.

As duas guerras mundiais despontaram um conjunto de questionamento sobre a pessoa humana, conduzindo a um novo repensar de conceitos antigos e novos em torno do sujeito humano, tais como consciência, personalidade, identidade, discutidos agora em vários domínios das ciências sociais e humanas tais como Psicologia, Antropologia, Sociologia, Filosofia, História, Ciência Política. Foi dentro desse contexto que o estudo da categoria de

identidade começou a interessar várias ciências sociais, tendo ganhado nesse processo novos contornos em termos da sua abordagem.

Erick Erickson partindo de seus estudos no campo da psicanálise infantil, inspirando-se nas teorias psicanalíticas freudianas, mais concretamente a partir da experiência de trabalho com Anna Freud, tornou-se a figura chave que colocou a noção moderna de identidade em circulação. Foi quem introduziu o termo “crise de identidade” e, mais do que qualquer outro autor, tornou o conceito de identidade mais popularizado. Encontramos o conceito na sua obra primeira *Childhood and Society* publicado em 1950 e que é considerado o seu principal legado.

Os seus trabalhos sobre identidade foram formulados nos fins da década de 1930 e durante a Segunda Guerra Mundial, são ainda hoje importantes para explicar como se adquire ou se constrói a identidade pessoal.

Para Erickson (1976), os eventos que ocorrem ao longo da vida de uma pessoa, produzem nela uma imagem de si mesma, através das relações estabelecidas com os outros (família, comunidade e outros contextos sociais). Portanto, a identidade pessoal na óptica de Erickson (1967: 61) “representa mais que o nome ou a posição que a pessoa ocupa na comunidade, inclui um senso subjectivo de existência contínua e memória coerente que se estrutura e se reestrutura no percurso da vida da pessoa”. O activo do processo é, por um lado, o desenvolvimento biológico e, por outro, as interacções sociais do sujeito ao longo da sua vida.

Identidade é também para Erickson, a sensação que a pessoa tem de permanecer a mesma ao longo do tempo, o que será também reconhecido pelos outros. É desta forma que, o autor considera também que o desenvolvimento gradual de uma identidade psicossocial pressupõe uma comunidade de pessoas cujos valores tradicionais tornam-se significativos para a pessoa que se desenvolve, na mesma medida que, o seu crescimento e desenvolvimento vão adquirindo importância para a comunidade. Portanto, a identidade constrói-se num contexto de intersecção de factores de natureza individual e de natureza cultural em que o indivíduo se insere. Seguindo a tradição freudiana, Erickson considera que a identidade localiza-se no âmago da estrutura psíquica profunda do indivíduo, mas sofre modificações e adapta-se através do processo de interacção entre o indivíduo e o meio social.

Os fundamentos da teoria de Erickson baseados nos conflitos e na noção de crise de identidade por ele cunhada, que partem do pressuposto de que, o estudo de identidade

psicossocial que se assenta sobre a hierarquia dos elementos positivos e negativos presentes nos estágios de indivíduo, são importantes na percepção do processo de transformação social em curso no continente africano bem como na interpretação da situação de ambivalência cultural que caracteriza a sociedade moçambicana, já registada por alguns estudos citados ao longo desta pesquisa. Sabe-se que, Erickson situa a crise de identidade ao nível da pessoa psicológica, mas na situação ora referida terá que ser estudada ao nível social (étnico e nacional).

A partir da longa trajetória, descrevendo o processo da construção da noção de identidade, desde as sociedades primitivas ao surgimento da ciência, com destaque para o surgimento das ciências sociais, chegou-se ao entendimento de que a identidade é uma categoria psicossocial, atrelada aos contextos tempo-espço. De todo o desenvolvimento feito, é preciso frisar que os vários significados resultantes da evolução do conceito e da variedade das ciências que dele fazem uso, demonstram que está se perante um conceito polissémico e com fronteiras bastante ténues. Não se distingue apenas pela falta de unanimidade na sua definição, como também pela diversidade dos aspectos que as várias definições engendram.

Para ser mais breve, importa frisar que o conceito de identidade tem, no contexto restrito, dois sentidos fundamentais: a identidade pessoal que reflecte o sentido da personalidade particular, mais debatido no campo da psicanálise; e a identidade social, reflectindo o sentido social discutido em várias áreas das ciências sociais. É este último sentido que se segue nesta pesquisa, embora sabe-se que no sentido mais abrangente identidade é sempre uma categoria social.

Na verdade, nas ciências sociais, ainda não há consenso sobre como definir identidade; nem há consistência nos procedimentos usados na determinação do conteúdo e esfera de identidade; nem existe acordo sobre onde procurar evidências de que a identidade na verdade afecta o pensamento, interpretações, crenças, preferências e estratégias; nem existe acordo sobre como a identidade afecta essas componentes de acções. De uma forma simples, o problema reside no facto de que nas ciências sociais não há consenso sobre como tratar a identidade como uma variável. Isto não implica que se apregoa aqui consensos, mas esta ausência, reflecte a profundidade do trabalho necessário em algumas questões básicas sobre como conceptualizar e estudar a identidade.

Pela descrição feita do percurso de construção social do conceito de identidade, e os debates travados em diferentes escolas sobre o conceito no transcorrer do tempo, tornam ainda válida a constatação de Gleason (1983) segundo a qual o significado de identidade tal como se usa correntemente na actualidade não é totalmente alcançado pelas definições dos dicionários, os quais reflectem o sentido mais antigo do conceito. A ideia presente de identidade é claramente uma construção social e, por isso um pouco mais complexa.

Existe um número muito elevado de académicos que definiram o conceito de identidade, é o caso de Erickson (1967; 1976), Tajfel (1972; 1985), Turner (1985), Mead (1925), Cooley (1968), Luckmann, Goffman (1954), Gleason (1983), Fearon (1999), Hasting (1997), Smith (1988; 1991), só para indicar alguns, procurando cada qual a sua fórmula. O que se constata é que em parte, as diferenças reflectem as múltiplas linhagens nas quais o conceito de identidade foi tratado academicamente. As diferentes tradições são resultado das influências diversas provenientes do interacionismo simbólico, teoria de papeis, Psicologia ericksoniana, *Social Identity Theory* (SIT), e o chamado pós-modernismo, cada qual ajusta a definição aos propósitos da sua pesquisa e da sua tradição teórica.

Para efeitos operacionais, aqui adopta-se a definição de Fearon (1999: 10) segundo a qual “identidade é, portanto, uma categoria social, um grupo de pessoas distinguidas por um rótulo (ou rótulos) que é comumente usado seja pelas referidas pessoas, pelos outros ou ambos”. Desta forma, assume-se a concepção segundo a qual a identidade é uma categorial social dependente que se constrói no transcorrer do tempo mediante processo interactivos complexos entre pessoas envolvidas num jogo de semelhanças e diferenças.

### **3. A identidade étnica**

Assim que o conceito de identidade foi já antes definido, importa começar aqui por trazer um pouco da etimologia do conceito de etnia antes de considera-lo como qualificativo da identidade.

O uso do conceito de etnia é antigo, na Antiguidade já era empregue, embora o seu significado tenha mudado com o tempo. Os gregos empregavam-no para uma enorme variedade de usos: encontram-se na *Ilíada* expressões como *ethnos etairn*, designando um grupo de camaradas, ou *ethnos laôn* para designar uma hoste; ainda em *Odisseia* de Homero, o mesmo autor de *Ilíada*, encontra-se *ethnos Achaiôn* ou *Lukiôn*, referindo-se a tribos de *Achaeans* ou *Lycians*. Em prosseguimento, menciona *kluta ethnea nekrôn*, referindo-se a

hostes gloriosas de cadáveres mortos; os *ethnea melissōn* ou *ornithōn*, referindo-se a um enxame de abelhas ou bando de pássaros. Novamente na Ilíada; *ethnos anerōn* ou *gunaikōn*, referindo-se a uma raça de homens ou mulheres, em Píndaro; e a *Mēdikōn ethnos*, referindo-se aos medos ou a própria nação, em Heródoto, assim como nos oradores áticos. O termo aplica-se ainda para referir uma casta particular ou tribo, como a casta dos arautos (*ethnos kērukikōn*) em Platão, ou por sexo, como *thēlu ethnos*, para designar mulheres, em Xenofonte. Finalmente, veio a ser aplicado para os pagãos (*ta ethnē*) pelos autores do Novo Testamento e padres, como sendo, todos os grupos nacionais excepto cristãos e judeus (Smith, 1988: 21).

Em todos os usos anteriormente apresentados, o denominador comum parece dar significado a um número de pessoas ou animais vivendo juntos e agindo juntos, embora não necessariamente pertencentes ao mesmo clã ou a mesma tribo. Com os gregos o termo *ethnos* parece ter uma inclinação mais cultural do que biológica ou diferenças de parentesco; são as similaridades dos atributos culturais em um grupo que atraem o termo *ethnos*. O uso mais próximo ao uso grego com significado de denominador comum encontrado nas línguas ocidentais modernas é o termo francês de ‘*ethnie*’, que põe ênfase na unidade sobre diferenças culturais, com o sentido de uma comunidade histórica (Smith, 1988: 21).

A concepção de que a identidade étnica ou etnicidade é uma categoria socialmente construída é comumente partilhada por muitos cientistas sociais. Mas, no seu estudo subsistem várias discussões, polarizados essencialmente pela forma como o conceito é assumido pelas diferentes perspectivas como variável.

O debate mais comum em torno do entendimento da categoria da identidade étnica ou etnicidade, decorre entre os primordialistas ou essencialistas e os construtivistas ou social construtivistas conforme as respectivas posições explicadas em seguida. Entre os dois polos, o debate assume a forma de paradigmas de investigação, escolas de pensamento ou áreas sub-disciplinares diversas.

Entre as duas posições situa-se uma terceira perspectiva desenvolvida em *Ethnic Groups and Boundaries* de Frederick Barth (1969) conhecida por *boundary approach theory*, também chamada situacionismo. Segundo esta linha de pensamento, a pertença do indivíduo a um determinado grupo étnico depende dos seus objectivos ou projecto, sendo por isso contextual. Segundo esta perspectiva, apesar de não defender de forma clara que os grupos étnicos sejam

associações premeditadas, difunde a ideia de confronto entre os grupos como mecanismos de definir as fronteiras sociais activas ou reativas.

Entre os primordialistas está subjacente a ideia de que a identidade étnica é uma variável independente, conceptualizando-a como estática, essencial e unidimensional, portanto, eles comparam-na com a própria natureza humana. Enquanto que os construtivistas sociais consideram-na dependente, fluida, socialmente construída e multidimensional. Como variável independente, a identidade étnica é muitas vezes utilizada para explicar conflitos, secessões, agressões, guerras.

Reflectindo sobre o contexto social moçambicano, no qual se encontram os tsonga-changanas que é o grupo étnico em estudo, logo uma realidade torna-se imediatamente evidente, uma sociedade bastante heterogénea constituída por várias comunidades de língua, historicamente constituídas por “fluxos e refluxos” de grupos populacionais de origens diversas condicionados por factores naturais (secas, insalubridade), de correlação de poder político, económico, religiosa e de forças imperialistas actuates.

A situação antes apresentada, torna imediatamente inadequada qualquer consideração primordialista pura no estudo da realidade étnica moçambicana. Considerando a etnia como “um grupo social cuja identidade se define pela comunidade de língua, cultura, tradições, monumentos históricos e território” (Gozzi, 1998: Col. II, 449), fica claro que ela não se define apenas por elementos estáticos pois, o social sempre contempla uma dimensão dinâmica. A categoria tsonga-changana não é uma realidade museológica, ela foi construída por um processo histórico social e interactivo. Sendo razoável por isso admitir identidades étnicas como realidades “definidas pelas regras provenientes do grupo da pertença e conteúdos tipicamente compostos de atributos culturais, tais como religião, língua, costumes, e mitos historicamente partilhados” (Fearon & Latin, 2000: 848). E, de uma forma mais detalhada é,

“cultura comum, pela qual um grupo de pessoas partilha o básico para a vida – seus panos e roupas, o estilo de casas, a maneira como se relacionam com os animais domésticos e a terra agricultável, o trabalho essencial que permite o funcionamento da sociedade e como estão divididos os papéis entre homens e mulheres, de como a caça é organizada, como os assassinos e ladrões são julgados, de como a defesa é organizada contra as ameaças dos intrusos, de como a propriedade e autoridade é assegurada, os ritos de nascimento, casamento e morte, os costumes de namoro, os provérbios, canções, histórias e mitos partilhados, crenças seguidas sobre a morte, deuses ou outros espíritos. Tudo isto partilhado por uma língua falada” (Hastings, 1997: 167).



Embora não seja possível identificar todos os elementos que o conceito da etnia comporta na realidade tsonga-changana, há elementos suficientes para que ele seja aplicado. É uma comunidade de falantes de uma língua comum, o changana ou xi-changana, com sistema de parentesco, regras que prescreviam o matrimónio, regras de sucessão do trono e dos bens comuns. A invasão e ocupação pelas forças nguni, edificadores do reino de Gaza, constitui uma parcela da história comum, embora sofrida em ritmos diferentes atendendo a distância ou proximidade com a sede da monarquia hegemónica nguni. Todo o território por eles ocupado tinha sido economicamente integrado nos complexos mineiro e agro-industrial sul-africanos como reserva de mão-de-obra. E, finalmente, todos sofreram como parte da história comum o impacto do imperialismo português, da acção missionária Católica e Protestante, com destaque para a Missão Suíça Romande e Metodista. Tudo isto jogou para criar uma identidade colectiva tsonga-changana, mas a actuação em ritmo e intensidade diferentes ocasionou também a delimitação de fronteiras fictícias que foram se consolidando, para dar origem à diferenciações internas do grupo maior tsonga subdividido em ronga, changana e tswa<sup>10</sup>.

#### 4. Identidade nacional

Antes do debate sobre identidade nacional, importa debruçar resumidamente sobre a história do conceito da nação do qual se deriva o adjectivo nacional, por tratar-se da primeira vez que se busca de forma específica nesta pesquisa. Etimologicamente “nação deriva do latim *natione*, do verbo *nasci* que significa nascer e por extensão ter a origem, provir, começar” (Graça, 2005: 19). O autor considera que originalmente o conceito usou-se para designar um grupo de pessoas nascidas ou provenientes de um mesmo lugar. O uso que dele se faz na tradição latina da Bíblia, como sinónimo de países, povos e línguas, está próximo do seu sentido original.

Graça apresenta um percurso um pouco mais detalhado na evolução do conceito, do qual destaca-se aqui o momento em que ele ganhou a dimensão jurídica e aquele em que passa a integrar a componente política. Isso foi resultado de dois factos sociais importantes: a expansão colonial e a Revolução Francesa tal como esclarece o excerto que se segue:

“Com os descobrimentos e a expansão colonial dão origem a novas relações sociais reguladas formalmente pelo *jus gentium*. Os juristas ingleses vão traduzi-lo como *law*

---

<sup>10</sup> O nome tswa é a forma hlangwe pela qual os zulu eram geralmente designados entre os tsonga (Junod, 1912b: 37). Por influência os portugueses usavam este nome indiscriminadamente para os ngunis de Gaza, comutativamente com o próprio nome nguni, assim como para os hlangwe de Inhambane.



*of nations* (a expressão precursora de *international law*). Assim, o conceito ganhou uma dimensão jurídica que não possuía anteriormente, de modo a tornar operativo nas relações entre colonizadores e colonizados. No século XVIII, por via da luta política que caracterizava a Revolução Francesa, essa dimensão jurídica saiu reforçada pela fórmula que legitimou o acesso do Povo ao Poder, isto é, que legitimou a nova fórmula de controlo do Estado com base num conceito objectivo de Povo enquanto Nação, um conjunto maioritário de indivíduos reconhecidos como tendo em comum pertencerem à mesma realidade geohistórica, reclamando por esse facto a detenção do poder político em oposição à natureza transnacional das casas reinantes. O conceito de nação integrou assim uma componente política que passou posteriormente a fundamentar todos os movimentos de independência” (*Ibid.*).

No século XIX, o termo passa a ser progressivamente utilizado por autores consagrados como Hegel em *Princípios da Filosofia do Direito*, Tocqueville, em *Democracia na América*, dando-lhe um sentido semântico mais próximo ao uso dos dias actuais.

Entrando já no debate sobre a identidade nacional, nota-se que os desenvolvimentos teóricos encontram-se polarizados, tal como aconteceu nos debates sobre a identidade étnica. Aqui, a polarização está, por um lado, entre as concepções subjectivas, cívicas e políticas de construção nacional, também chamadas modernistas e, por outro as objectivas, étnicas e culturais, também designadas primordialistas (ou pré-modernistas).

Os objectivistas/pré-modernistas sublinham a importância de elementos pré-modernos de carácter geo-histórico, étnico-culturais, políticos, económicos, religiosos e outros. Ao passo que os subjectivistas/modernistas, consideram a formação da nação e o nacionalismo como um produto recente, ligado às transformações do Estado moderno, dos complexos culturais e da economia, podendo dar ênfase num ou em alguns aspectos destes. Todavia, estas duas correntes, não podem ser consideradas como sendo mutuamente excludentes, pois, são na verdade complementares. Isto consta no trabalho de Amante (2011: 16), no qual ela explica que na reprodução das identidades nacionais “estão envolvidos aspectos de natureza objectiva – a cultura, o território, as memórias históricas, etc. – mas é igualmente importante a sua dimensão subjectiva, traduzida não só na crença de pertença como nos contornos que se atribuem a essa pertença”.

Estas duas linhas podem ser bem reveladas em Fichte através dos seus *Discursos à Nação Alemã*, 1807-8, que assume claramente a corrente objectivista, ao sublinhar o território, a raça, a unidade da língua e da cultura como elementos essenciais da nação, e, na outra perspectiva, Renan com a sua obra *Qu'est-ce qu'une nation?* de 1882 defende os elementos cívicos e políticos na construção nacional, assumindo desta forma, a concepção subjectivista da nação. Tanto Fichte assim como Renan, apresentam as suas concepções sobre a nação

motivados por factos especificamente contextualizados vividos nos seus países, Alemanha e França respectivamente.

Fichte proferiu os seus *Discursos à Nação Alemã* entre 1807 e 1808 na Academia de Berlim, na sequência de invasão napoleónica, depois da derrota de Jena. Inspirado no individualismo kantiano marcado por uma espécie de “Eu” individual, inicialmente saudava a Revolução Francesa. Mas, o excesso do patriotismo que acompanhou o período pós-revolução napoleónica, sobretudo o objectivismo da ocupação dos territórios alemães pela França obrigou à Fichte a passar o móbil do Eu individual para o Eu colectivo como elemento que qualifica a nação. Desde então, os seus discursos tinham como foco a identidade e a educação nacional como fundamentos para a construção da nação alemã. Na sua concepção, os alemães constituíam um povo antigo (*Urvolk*) ligado por um território, uma língua e uma cultura, elementos essenciais para a criação da nação (Fichte, 1808). As suas ideias foram mais tarde usadas com fins políticos, e contribuíram para a unificação alemã que aconteceu já na segunda metade do século XIX.

Renan (1997), por outro lado, assumindo uma concepção subjectivista da nação para servir os interesses da desforra francesa face aos alemães ocupantes da Alsácia e Lorena com suporte na concepção objectivista assente na geografia, língua, raça e identidade cultural tal como apregoava Fichte, lança o seu conceito de nação considerando-a como “um plebiscito de todos os dias, um princípio espiritual, a alma do território”. Para Renan “o que constitui uma nação, não é falar a mesma língua, ou pertencer a um grupo etnográfico comum, é ter feito juntos grandes coisas no passado e querer fazer no futuro” (*Ibid.*). No entendimento de Renan, “a essência de uma nação está em que todos os indivíduos tenham muito em comum, e também que todos tenham esquecido muitas coisas”. A nação moderna, tal como é hoje conhecida, “é, portanto, um resultado histórico produzido por uma série de factos convergentes”.

Integram-se ainda na corrente subjectivista tantos outros como Gellner com a sua obra *Nations and Nationalism* (1983), que considera a nação como produto do nacionalismo e não ao contrário. Para ele nação é “uma sociedade móvel, atomizada e igualitária, com uma cultura padronizada que seja letrada e ‘superior’, e cuja manutenção, disseminação e fronteiras sejam protegidas por um Estado. Dito de maneira ainda sucinta: uma cultura, um Estado; Um Estado uma cultura” (Gellner, 1996: 119). Ele considera que as nações não ‘existem realmente’ (apenas surgem como uma forma especial de correlação da cultura com a política sob certas condições económicas) e a transição marxista do feudalismo ao capitalismo

só é aceitável se reinterpretada como a transição do mundo agrário para o mundo industrial (Gellner, 1996: 141).

Na sua argumentação considera que, as nações surgem na “era do nacionalismo”. Assim Gellner (1983) considera como ponto de partida do nacionalismo que deu origem às nações, o Estado moderno liberal surgido das revoluções burguesas e não nas sociedades anteriores política e culturalmente bastantes atomizadas. Para o subjectivista Anderson (1983: 6) “nação é uma comunidade política imaginada – e imaginada como inerentemente limitada e soberana”. E, Smith (1991: 22) define também a identidade nacional na mesma vertente subjectivista como “consciência da comunidade política, por mais ténue que seja”.

Perante este debate Graça (2005), tal como fez Amante, assume uma posição mediana procurando conciliar o objectivismo de Fichte com o subjectivismo de Renan numa primeira fase para depois avançar para uma explicação sobre como a categoria de nação foi construída e articulada na perspectiva normativa da Sociedade das Nações e da Organização das Nações Unidas, o que legitimou o anticolonialismo enquanto movimento nacionalista, tendo dinamizado os movimentos de autodeterminação, uma vez que a sua intenção é explicar a origem da nação em África. Neste sentido, ele considera que,

“A consagração institucional do conceito a nível internacional tornou-se efectiva no século XX por intermédio da Sociedade das Nações e da Organização das Nações Unidas. A primeira classificava as nações em civilizadas e não civilizadas e serviu para gerir limitadamente a reformulação das soberanias políticas e dos equilíbrios de poder resultantes do pós-guerra, vendo-se, todavia, já compelida a enfrentar os problemas nacionalistas do espaço árabe. A segunda por via do desenvolvimento do conceito de igualdade de povos e culturas, acabou por legitimar e legalizar o anticolonialismo enquanto movimento nacionalista – apesar da contradição movimento nacional sem nação – o que fez triplicar rapidamente o número dos seus membros, num processo de evolução histórica sem correspondência no passado... Com efeito, ao contrário do que parece, é o Estado e não a Nação que passou a ser o princípio efectivo e dinamizador de qualquer movimento de autodeterminação” (Graça, 2005: 21).

É igualmente conciliatória a posição de Moreira (2000: 355) ao definir a identidade nacional como sendo a “comunhão no sentimento de pertença recíproca dos seus membros, que definem, e assumem como suas, uma história, um interesse, um destino”.

Estas premissas são importantes para perceber o contexto no qual o conceito da nação moçambicana de matriz multiétnica e politicamente concebido como um projecto em concretização está sendo articulado. O seu sentido de nação, assenta na sua coerência social baseada na história colonial e no projecto nacionalista da elite política e não na geo-história,

nem na homogeneidade etno-cultural. Para Graça (2005: 22), no que diz respeito especificamente a Moçambique,

“é possível afirmar que é o Estado que tem vindo a promover a formação da Nação, a qual por sua vez se tem vindo a esboçar na interacção social vertical e horizontal, isto é, na dinâmica de estruturação de uma cultura nacional que traduz a influência recíproca entre as elites e as massas, num plano, e a variedade de grupos etnolinguístico e culturais, noutro plano. Este é especialmente complexo porquanto os grupos étnicos não deixam por vezes de serem grupos de interesse, inseridos no campo político e económico, que manifestam a sua etnicidade em determinadas circunstâncias que julgam lesivas e no âmbito das quais se geram ‘emoções contraditórias que podem ser mobilizadas pelos diferentes grupos’”.

Assim, para questões operacionais identidade nacional, deve ser entendido aqui como sendo um carácter performativo manifesto consciente ou inconscientemente pelos membros de uma comunidade político-jurídica, garantido por factores de natureza objectiva como a cultura, o território, as memórias históricas, assim como factores de natureza subjectiva como a comunhão no sentimento de pertença recíproca dos seus membros, permitindo-os definir e assumir como seus, um interesse e um destino independentemente das múltiplas diferenças que possam existir entre eles desde que assumam postura que os destaque internacionalmente.

## **5. As pesquisas sobre o grupo étnico tsonga**

O grupo étnico tsonga na sua generalidade tornou-se mais conhecido graças aos trabalhos da antropologia missionária desenvolvidos pela Missão Suíça Romande desde o último quartel do século XIX aos meados do século XX. Figuras como Paul Berthoud, Ernest Creux, Henri Berthoud, irmão mais novo de Paul, Henri-Alexandre Junod, Georges Liengme, Artur Grandjean, tornaram-se ilustres nessa obra da Missão em Moçambique e na África do Sul na área ocupada pelos tsongas.

O facto de se referir aqui a importância da antropologia missionária na difusão do conhecimento sobre o grupo étnico tsonga não significa que os missionários suíços tenham sido os pioneiros na documentação dos elementos pertencentes a este grupo. Durante a primeira viagem dos portugueses capitaneada por Vasco da Gama à Índia pelo Índico, aportaram a 10 de Janeiro de 1498 (Velho Apud Teixeira, 1990: 6), num rio que no roteiro de Álvaro Velho<sup>11</sup> atribuiu-se-lhe o nome de rio de Cobre. Mas tudo indica que o rio referido

---

<sup>11</sup> Álvaro Velho foi um dos principais cronistas da história da primeira viagem dos portugueses para Índia pelo Índico, capitaneada por Vasco da Gama. Foi nessa ocasião que os portugueses entraram em contacto pela primeira vez com a terra e os homens de Moçambique.

pelo cronista seja o que actualmente se chama rio Inharrime, que nasce na actual Província de Gaza, atravessando a Província de Inhambane pelo Sul para desaguar no oceano Índico.

É provável que a população ribeirinha com quem os portugueses se contactaram, no âmbito da referida viagem, e ficaram com a impressão de ser hospitaleira, daí a metáfora de se considerar Inhambane como “Terra de Boa Gente”, pertença ao grupo étnico tsonga ou pelo menos proto-tsonga. Porém, não consta no roteiro da viagem qualquer referência sobre o nome do grupo, nem a língua por eles falada que permita qualquer identificação. Pela omissão destes e outros dados etnográficos, tudo fica ao nível de hipóteses.

Desde os meados do século XVI há uma quantidade abundante de fontes escritas portuguesas sobre o Sul de Moçambique, a zona abundantemente povoada na altura por grupos tsongas, ou pelo menos proto-tsongas. Essa abundância de documentação portuguesa nesse período é resultado do crescimento do comércio de marfim desenvolvido pelos mercadores portugueses instalados em Sofala e Ilha de Moçambique registado desde 1540-1545 que tinha levado algumas famílias afro-portuguesas e portuguesas a expandirem as suas actividades para o Sul, com destaque para Inhambane.

Um desses comerciantes, chamado João Raposo, um mestiço nascido em Sofala e que já tinha estado em Portugal, parece que havia estabelecido uma casa no reino de Gamba<sup>12</sup> e, em 1557 ou 1558 levou um dos filhos do chefe para Ilha de Moçambique, tendo sido lá baptizado com o nome do então governador, Bastião de Sá. Portanto, o príncipe Bastião de Sá, o filho do rei de Gamba foi o primogénito filho espiritual da Igreja Católica Romana e do cristianismo no seu todo entre todos os tsongas e ainda entre todos os nativos do Sul de Moçambique. E, como o rei de Gamba não achasse conveniente que o seu filho mais velho fosse também a Ilha para ser baptizado concordou-se que viesse um missionário estabelecer-se no seu reino. Raposo, sendo agente comercial do governador da Ilha de Moçambique, transmitiu esse facto ao Bastião de Sá que tratou de convidar jesuítas da Índia para Moçambique. Foi dentro desse contexto que eles chegaram ao reino de Gamba em 1560 (Liesegang, 1990: 63-64).

Ao Pe. André Fernandes coube a tarefa de estabelecer a primeira missão jesuíta em solo moçambicano junto ao rei de Gamba, convertendo e baptizando o rei juntamente com muitos dos seus parentes e súbditos. Gamba foi um proeminente reino estabelecido ao Norte do rio

---

<sup>12</sup> Este é um dos primeiros reinos do Sul do Save a ser referenciado nos documentos dos missionários do século XVI. É provável que tenha sido uma das primeiras formações políticas a ser estabelecida pelos tsongas ou seus antepassados.

Inharrime, Sul da actual Província de Inhambane, é de onde deriva-se o nome pelo qual os missionários suíços dos finais do século XIX designavam, inicialmente ao grupo que mais tarde passou a ser convencionalmente chamado tsonga. Pe. Fernandes enviou muitas correspondências para os seus superiores da Igreja na Índia e Europa sobre o reino de Gamba e povoações circunvizinhas que ajudam a perceber alguns aspectos da vida das comunidades do Sul de Moçambique nesse período, porém não fazem qualquer referência ao nome que identificava etnicamente o grupo.

Com a presença formal dos portugueses no Sul de Moçambique datada de 1730 com a fundação da “fortaleza” de Inhambane, facto que se seguiu a uma presença de facto desde 1727 e uma contínua presença de mercadores e missionários desde o século XVI tal como já foi considerado, o Sul de Moçambique passou a aparecer com regularidade nos documentos oficiais portugueses. Até essa data, Inhambane constituía o extremo mais meridional da presença portuguesa em Moçambique e o único assentamento português no Sul de Moçambique (Teixeira, 1990: 5). Por essas alturas, a Baía Delagoa<sup>13</sup> (posteriormente baía de Lourenço Marques) estava nas mãos dos holandeses 1721-1730. Os portugueses limitavam-se a enviar para lá navios mercantes para a troca de fazendas da Índia por marfim, pontas de abada e dentes de cavalo marinho. Só em 1782 é que fundaram a feitoria que posteriormente deu lugar à cidade de Lourenço Marques (Lobato, 2000: 17).

Os austríacos da Companhia Austríaca das Índias Orientais e, sobretudo, holandeses e ingleses tentaram determinadamente estabelecer controlo na baía de Lourenço Marques e se possível em todo o Sul de Moçambique desde o século XVIII, tendo os primeiros conseguido estabelecer periodicamente uma feitoria, mas “a prioridade do descobrimento e a viagem anual de resgate de marfim faziam com que Lourenço Marques se incluísse oficialmente nos Domínios da Coroa de Portugal” (Lobato, 2000: 18). Mesmo sem que dela Portugal tirasse todo o rendimento possível em nada modificava a doutrina. Nessa altura ainda não era necessário ocupar para possuir, tal como veio a ser considerado a partir da Conferência de Berlim de 1884/5.

As disputas imperialistas entre portugueses, holandeses, austríacos e ingleses que acompanharam a ocupação do Sul de Moçambique desde os princípios do século XVIII aos finais do século XIX, resultaram na produção de muita informação de natureza administrativa

---

<sup>13</sup> Baía Delagoa, por vezes Baía de Lagoa é a tentativa da tradução para português de Delagoa Bay, nome pelo qual os britânicos e os sul-africanos designavam à Baía de Lourenço Marque, actual Baía de Maputo.

e militar sobre o Sul de Moçambique incidindo mais sobre as formações políticas existentes localmente, a sua natureza e as relações que mantinham com os diferentes intervenientes litigantes. Nesse momento, produziu-se muito pouco, ou quase nada que possa ser qualificado como conteúdo etnológico, muito menos antropológico sobre os tsongas, e nem sequer o nome tsonga se fazia referência. Consta apenas nos documentos da época nomes de formações política locais com quem os diferentes agentes imperialistas se relacionavam amigável ou conflituosamente. Não se pode amputar a culpa unicamente ao facto de nessa altura não ter surgido ainda a antropologia como ciência, mas também, à natureza dos interesses que moviam as forças imperialistas da época.

A linguística foi pioneira no estudo científico das línguas faladas pelo grupo aqui designado tsonga do Sul de Moçambique. No fim do século XVIII, William White tinha compilado uma lista de 140 palavras usadas pelos habitantes da baía de Lourenço Marques; e, Heinrich Lichtenstein incluiu algumas destas palavras na sua lista comparando palavras e frases tiradas de várias línguas indígenas da África Austral (White Apud Harries, 2007: 182-183).

Em 1835 Sebastião Botelho publicou um vocabulário colecionado na área da baía de Lourenço Marques; anos mais tarde, o naturalista alemão W.C.H. Peters fez uma outra lista de palavras recolhidas, juntamente com espécies de plantas e animais na mesma área. Wilhelm Bleek incluiu 500 palavras “tekeza<sup>14</sup>”, num dicionário comparativo compilado para o uso dos esquadrões contra a escravatura que patrulhava a costa oriental africana. Mais tarde, Bleek dividiu o que ele chamava “família de línguas” Bantu da África Austral em três ‘espécies’, e dividiu o ramo tekeza em três dialectos distintos: Ma-ncolosi, Ma-tonga e Ma-lhoenga (Fritsch Apud Harries, 2007: 183). Gustav Fritsch empregou a classificação de Bleek no seu *Die Eingeborenen Sud-afrika's* (1872), a primeira grande obra antropológica sobre os povos da África Austral. A palavra tekeza para designar o que aqui se designa grupo étnico tsonga continuou a ser usada até ao século XX, mas nunca alcançou aceitação geral, provavelmente por constituir um termo de exclusão usado pelos zulus<sup>15</sup> para se distinguirem dos que não

---

<sup>14</sup> Este é o nome pelo qual os zulus, população situada ao Sul da área ocupada pelos tsongas designavam inicialmente aos tsongas, antes de chamá-los mais tarde de amatonga.

<sup>15</sup> Este é um nome adoptado por Tshaka Zulu, um dos maiores imperadores que revolucionou a arte de militar em quase toda a África Austral, tendo conquistado militarmente muitos grupos da região a partir do Natal na África do Sul até ao Sul de Moçambique, estabelecendo um grande domínio denominado império Zulu na primeira metade do século XIX. Sobre o império Zulu pode se consultar, entre vários estudos, a obra de Joseph Ki-Zerbo com o título “História da África Negra”. vol. II. O nome original desse grupo é nguni ou ngunu e anguni de alguns que depois justificam numa forma que não convence o autor deste trabalho, por isso neste trabalho usa-se o termo nguni. Tshaka alterou o nome do seu grupo étnico para zulu por considerar o termo



faziam parte do seu grupo. Seja qual for a razão, o facto é que os linguistas rapidamente substituíram-na pelo termo ‘thonga’, mais recente e mais aceitável.

O outro termo usado pelos zulus que vai de exclusão social a pejo, é o de *amatongas*. O diplomata e explorador britânico do Limpopo Frederick Elton, usou esse termo chegando mesmo a proclamar que toda a área que se estendia ao Norte dos zulus até ao rio Buzi, no Centro de Moçambique era ocupada pelos “amatongas” aparentados nos seus usos e costumes. Mas o outro grande explorador do Sul de Moçambique St. Vicent Erskine, criticou imediatamente estas tentativas de definir os limites dos amatongas, butongas, tongas, etc., replicando que esses não eram nomes de “tribos”, tonga significava simplesmente algo que não era zulu (Harries, 2007: 183).

Quando os nguni invadiram e conquistaram o Sul e o Centro de Moçambique edificando o reino de Gaza, usavam o termo *amatonga* para designar qualquer que fosse o grupo étnico por eles conquistado, termo usado para demarcar a fronteira social entre o “Nós” os ngunis e os “Outros”, os conquistados militarmente e submetidos à autoridade dos vencedores, portanto, relegados a um plano de subalternidade.

Uma das classificações mais detalhada e bastante usada como ponto de partida pela actual geração de linguistas “moçambicanistas” e “bantonistas”, apesar de conter problemas de natureza terminológica, é a de Guthrie (1971), que distribui as línguas moçambicanas em quatro zonas linguísticas, quatro grupos e 28 línguas conforme o quadro que se segue.

---

nguni um pouco medíocre para designar um povo guerreiro tal como eles eram. Por isso os grupos que emigraram antes de se estabelecer essa mudança continuam a ser designados ngunis.



**Quadro 1.** Classificação de línguas bantu faladas em Moçambique segundo Guthrie, 1967/71

Zona	Grupo	Língua
Zona G	G40 Swahili	G42 Kimwani
Zona P	P20 Yao	P21 Ciyao
		P23 Shimakonde
		P25 Mabiha/Mavia*
		P31 Emakhuwa
	P30 Maku	P32 Elomwe
		P33 Ngulo*
		P34 Echuwabo
Zona N	N30 Nyanja-Sena	N31a Cinyanja
		N31b Cicewa
		N31c Cimang'anja*
		N41 Nsenga
	N40 Cisena	N42 Kunda*
		N43 Nyungwe
		N44 Sena
		N45 Ruwe*
		N46 Podzo
Zona S	S10 Shona	S11 Korekore
		SI2 Zezuru
		SI3a Manyika
		SI3b Tewe
		SI4 Ndau
	S50 Tswa-Ronga	S51 Tswa
		S52 Gwamba*
		S53 Tsonga
		S54 Rhonga
	S60 Chopi	S61 Chopi
		S62 Tonga

**Fonte:** Guthrie (1971)

Nos trabalhos posteriores, embora alguns tomem como base a classificação de Guthrie, alguns nomes já não são usados. No quadro ora apresentado, os nomes marcados com um sinal (\*) já não são encontrados em muitos estudos posteriores. Mas também, há outros nomes que aparecem nos estudos mais recentes, mas que não constam na classificação de Guthrie. O mais importante é que Guthrie e a geração anterior de linguistas, iniciaram um trabalho de estudo sistematizado dos grupos linguísticos moçambicanos que apesar dos progressos e melhoramentos já alcançados através da continuação do trabalho pelas gerações de linguistas subsequentes continua ainda não concluído.

Fora do campo da linguística, o estudo mais detalhado sobre o grupo étnico tsonga foi iniciado pela chamada antropologia missionária. Aqui tornaram-se celebre os trabalhos do missionário suíço Henri-Alexandre Junod. Em 1893 Junod enviou o seu primeiro artigo etnográfico à *Revue des missions contemporaines*, uma revista da Missão de Basel sobre o que os missionários suíços chamavam de “tribo gwamba”, os actuais tsonga (Harries, 2007: 236). Nesta obra inicial o autor centrou a sua atenção sobre os costumes e política africanos dos nativos que viviam a Norte da baía Delagoa. Ele mostrou pouca simpatia pelas cerimónias de exorcismo que para ele mostravam ao espectador ‘cenais infernais’ associadas as actividades do ‘reino das trevas’. Junod parecia estar mais inclinado para uma censura moral das práticas nativas do que efectivamente, o seu estudo científico, portanto um início pouco promissor na aventura antropológica.

A perspectiva inicial de Junod quanto aos tsongas, mudaria brevemente quando em 1895 encontrou-se com James Bryce, um antigo estudioso dos clássicos, de Oxford, embrenhado num estudo comparativo das culturas da Europa pré-romana com as da África. As observações feitas por Bryce sobre a semelhança entre as populações da antiga Europa e da África moderna seriam uma espécie de conversão paulina de Junod à antropologia. Mas foi igualmente importante o longo diálogo com os seus informantes indígenas nos campos de entnologia, botânica, linguística, folclore, tal como ele imediatamente reconheceu que os nativos eram os seus verdadeiros informadores e professores.

Em 1898 a Sociedade Geográfica de Neuchâtel publicou como décimo volume do seu boletim a obra de Junod *Les Ba-Ronga*. Nesta obra de 500 página o génio antropológico do autor começou a revelar-se. Aqui o autor exalta o papel da observação directa, ao mesmo tempo que reitera a necessidade de fornecer a perspectiva dos nativos por meio da compreensão da língua por eles falada. Ao realçar o trabalho do campo no estudo de um grupo humano, Junod dava à antropologia uma metodologia alternativa a do viajante experimentado que produzia relatórios que dependiam do que ouvia dizer ou num breve encontro com o objecto do estudo. Há também na obra, uma crítica implícita e subtil à visão dominante de que se devia aprimorar a teoria desenvolvida pelos especialistas na metrópole.

Na obra *Les Ba-Ronga*, encontra-se também uma forte influência da longa tradição sociológica estruto-funcionalista francesa, pois os *Ba-Ronga* são tratados nela como um organismo biológico construído por várias partes funcionais. A obra recebeu críticas tanto de Durkheim, assim como de Mauss, mas em Londres recebeu elogios de Bryce que já tinha se

tornado especialista parlamentar na Inglaterra sobre a África Austral. O primeiro criticava Junod por ignorar a etnologia comparada, o que fazia com que prestasse demasiada atenção ao detalhe e não prestasse atenção suficiente à explicação. O segundo começou por dar boas vindas à monografia, mas para ele os *Ba-Ronga* eram de pouca importância por terem sofrido muita influência das forças da mudança, por isso, não mostravam as formas elementares da vida social. Mas ao contrário dos dois, o terceiro, elogiou a obra por registar um povo ‘selvagem’ cujos costumes primitivos sofriam ameaça de extinção.

Anos depois Junod reescreveu a sua obra “*Les Ba-Ronga*”, transformando-a noutro texto mais extenso e publicando-a em dois volumes em inglês em 1912 em Neuchâtel com o título “*The Life of a South African Tribe*.” Aqui Junod aplicou uma visão evolucionista um pouco mais sofisticada ao seu material. Associou as teorias mais recentes da antropologia francesa, o caso das de Van Gennep sobre ritos de passagem e as de Durkheim sobre formas primitivas de classificação. Ele mostrava na sua obra que os tsongas eram pouco diferentes dos europeus na sua concepção do mundo. Assim, Junod colocou a sua obra na corrente de pensamento então prevalecente na antropologia moderna.

A África do Sul da década de 1920 viu nascer a antropologia profissional que haveria de relegar a antropologia missionária a um campo periférico. Em 1921 a Universidade do Cabo nomeou Radcliffe-Brown como primeiro professor da antropologia social no império britânico. Imediatamente Brown definiu as fronteiras profissionais da sua disciplina de modo a deixar pouco espaço para amadores. Voltando-se para os seus rivais missionários com os quais competia por fundos e postos universitários naquele contexto colonial, aos quais deixou claro por meio de um artigo publicado em 1923, no porta-voz da Associação Sul Africana para o Avanço da Ciência que, todos os estudos sobre a cultura e sociedade situavam-se na categoria de “etnologia” distinguindo-a da “antropologia social”. Para ele a antropologia social se preocupava com a aplicação de certos métodos lógicos e certas leis gerais.

No ano seguinte alargou o valor prático da antropologia quando avisou os missionários de que “um conhecimento de antropologia social não podia ser adquirido vivendo entre os povos nativos e lendo alguns livros” (Harries, 2007: 281). Portanto, ele avisou os que “sem um estudo científico sistemático, as suas tentativas em controlar ou modificar os costumes nativos terão um mau resultado” (*Ibid.*).

Harries (2007: 281) considera que era importante que os missionários compreendessem a exortação de Brown porque as mudanças que eles introduziam nas sociedades nativas não eram restritas ao campo da religião. Eles estavam profundamente envolvidos na educação nativa com todas as consequências sociais daí advindas; ao ensinar sobre os milagres da Bíblia, podiam de forma inadvertida fortalecer as crenças em magia dos nativos. Também as críticas dos missionários sobre a veneração dos antepassados poderiam minar a estabilidade de uma sociedade controlada por anciãos masculinos. Ele afirmou também que era uma grande falta de entendimento ver o *lobolo* como dote; e a visão de que a mulher se tornava propriedade do seu marido através dessa transação revelava uma ‘ignorância total’.

A profissionalização cada vez mais crescente resultante dos departamentos de antropologia nas academias e o interesse que a disciplina despertou à administração colonial possibilitou a multiplicação de profissionais críticos ao trabalho amador na área, que colocaram a antropologia missionária fora da área.

Em Moçambique a situação foi diferente pois, o que aí substituiu a antropologia missionária não foi a antropologia profissional, mas sim a antropologia administrativa que regrediu bastante os níveis de perfeição que haviam sido alcançados pela antropologia missionária. Até cerca de 1955 os estudos de antropologia nos domínios coloniais portugueses estavam quase que exclusivamente circunscritos a antropobiologia dominada pela “escola do Porto” com Mendes Corrêa, António de Almeida e outros (Pereira, 1986: 191). A Junta das Missões Geográficas e de Investigações do Ultramar havia incentivado e financiado várias missões antropológicas para as colónias desde 1935. Um dos objectivos dessas missões era, segundo o decreto nº 34478 de 3 de Abril de 1935, “o conhecimento dos grupos étnicos de cada um dos nossos domínios ultramarinos, ou seja, a elaboração das respectivas cartas etnológicas” (Pereira, 1986: 193).

A primeira missão para Moçambique foi constituída em 1936, e outras cinco campanhas se seguiram, em 1937, 1945, 1946, 1948 e 1955, todas sob a chefia de Santo Júnior, então assistente da Faculdade de Ciências do Porto, e sob a orientação de Mendes Corrêa, então Director do Instituto de Antropologia da mesma instituição. Os membros da equipa estavam preocupados com o levantamento de dados antropométricos, segundo a tradição da escola antropométrica do Porto. Terminadas as seis campanhas, tinham já elaborado uma carta etnológica de Moçambique com cerca de 80 designações etnonímicas. Durante os vinte anos de acção das Missões Antropológicas de Moçambique foram publicados, como resultado e no

contexto das missões 44 trabalhos (*Ibid.*). Apesar de em 1954 ter sido criado o Centro de Estudos de Etnologia do Ultramar, sob o patrocínio do Instituto Superior de Estudos Ultramarinos e da Junta de Investigação do Ultramar com a pretensão de se aceder a um conhecimento não exclusivamente biológico das populações dominadas, continuavam sendo, em simultânea, incentivadas pesquisas de cariz antropobiologistas.

Se se deixar de lado os trabalhos desenvolvidos pelos agentes da colonização, geralmente de cariz etnográfico e a antropologia missionária já referida, os trabalhos sobre a etnologia em Moçambique só viriam a iniciar em 1957 com os trabalhos da equipa de Jorge Dias no âmbito das Missões de Estudos das Minorias Étnicas do Ultramar Português na dependência do Centro de Estudos Políticos e Sociais sem nada em comum com o antropobiologismo da escola do Porto e do Centro de Estudos de Etnologia do Ultramar.

### **1. A etimologia dos etnónimos tsonga e changana e a convenção das suas fronteiras sociolinguísticas**

O etnónimo tsonga tem a sua origem na palavra thonga do idioma zulu. Trata-se de uma designação locativa zulu que em português significa Oriente ou Levante. Como etnónimo, foi empregue inicialmente pelos zulus para designar os seus vizinhos ao Leste, que habitavam as planícies costeiras sul-moçambicanas.

Da palavra thonga surgiram nuances linguísticos resultantes da variação espacial da língua, mas com o mesmo significado tal como é o caso da palavra rhonga ou ronga empregue pelos habitantes da cidade de Maputo e arredores para designar a língua por eles falada e ao grupo étnico a que pertenciam. Segundo Junod (1912b: 35), esta diferença fonológica ocorre porque segundo as regras fonéticas das duas línguas, o R em ronga passa para T+H aspirado quando pronunciado pelos zulus.

O termo tsonga, tal como aqui se emprega, é produto de uma política mais vasta de engenharia social que acabou dando origem a consequências políticas importantes na geografia social do Sul de Moçambique. Tudo começou com o debate travado entre os missionários suíços das estações de Spelonken, no Transvaal e das de Lourenço Marques (actual Maputo) sobre a necessidade ou não de se criar literaturas diferentes, atendendo as variações dialectais thonga e ronga.

O debate linguístico em torno das línguas tsongas dividiu os irmãos Berthoud. Enquanto Paul Berthoud, o coordenador do “*Buku*”, o primeiro livro escrito em gwamba/thonga, juntamente com Henri-Alexandre Junod, instalados na estação de Lourenço Marques, que tendo se apercebido da diferença entre o gwamba/thonga falado no Transvaal com o rhonga falado em Lourenço Marques e arredores, eram pelo desenvolvimento de uma literatura missionária que atendesse essa diferença, isto é, uma literatura missionária em língua local rhonga separada do gwamba/thonga do Transvaal.

Contrariamente a pretensão de Paul e Junod, Henri Berthoud, o irmão mais novo do Paul, estabelecido em Spelonken, a Missão mãe, onde se falava o então designado gwamba/thonga, não estava a favor de se desenvolver uma literatura missionária separada entre as estações da costa e as do interior. Henri considerava que uma literatura dupla iria levar a uma “cisma” na

Missão, formando uma barreira entre as congregações africanas de Spelonken e as da costa. Henri não via nenhuma conexão primordial entre língua e identidade e, como nativo do catão francófono do Vaud, a sua compreensão sobre esta matéria, seguia os fundamentos estabelecidos por Ernest Renan, para quem a nação era menos o produto natural de uma língua comum do que um acto voluntário, portanto, “um plebiscito diário” pelo meio do qual o povo expressa a sua vontade de formar uma nação. A partir deste pressuposto, o povo construía a sua língua da mesma forma que gravava a história e inventava a tradição a suportar a sua identidade (Harries, 2007: 195).

Para Henri os indivíduos eram livres de escolher e mudar tanto a língua assim como o grupo a que pertenciam. Se soubesse Henri, teria ainda fortalecido a sua posição mostrando que a decisão tomada pelos missionários da American Board (que estabeleceram a Igreja Metodista Episcopal em Moçambique), de distinguir o tswa (substrato do tsonga falado na Província de Inhambane), do gwamba/thonga, como línguas escritas, era muito mais uma questão política, assumida por razões pragmáticas, tal como era a pretensão de Junod e Paul de separar o ronga do gwamba/thonga.

Diferentemente de Henri, a lógica que guiava a razão de Junod e Paul nesse debate linguístico, tinha pouca preocupação com a finesa teórica, mas orientado objectivamente para o problema específico com que se enfrentava a Missão da costa, onde estava bem claro que sem usarem a forma de discurso local, o seu trabalho de evangelização não podia avançar ou competir com o dos metodistas, nem sequer poderia igualar aos avanços alcançados com os seus colegas de Spelonken.

A Missão da costa, isto é, a de Lourenço Marques (*Xilungwini*), e arredores estava em competição com a Igreja Metodista Episcopal estabelecida em 1885 por Robert Ndevu Mashaba. O sucesso alcançado por Mashaba residia na pregação do evangelho em língua local, o Ronga ao invés do Gwamba usado pelos missionários suíços, língua do Norte, desprezível em Lourenço Marques e arredores. Mashaba era fluente no inglês e lia o *Buku* com facilidade. Em 1888 fundou uma escola e, três anos depois, já tinha estabelecido uma missão em Nkasana e nove estações ao longo do rio Tembe, quatro das quais incluíam escolas, tudo com economias próprias. Durante esse período conseguiu também produzir dois livros para ensinar a ler, uma colecção de hinos e ajudou na preparação de um dicionário de ronga com 31 páginas. A literatura de Mashaba em língua ronga apelava aos sentimentos locais, o que lhe possibilitou obter muita aceitação, tendo ganho muitos convertidos (Harries,

2007: 101). Junod apercebeu-se que o gwamba/thonga colocava a Missão Suíça em desvantagem na área de Lourenço Marques pois essa língua era mais usada na área entre o rio Inkomati e Limpopo, por isso a literatura ronga de Mashaba era recebida mais favoravelmente do que o material escrito no Spelonken em gwamba/thonga. Os suíços procuraram opor-se a esta intromissão no que consideravam o “seu” linguisticamente definido como território da missão (*Ibid.*).

Para além desta motivação óbvia, é possível que tenha existido outra subjectiva. Em 1861, na sequência de guerra de sucessão no reino de Gaza entre Muzila e o seu irmão Mawewe, foi assinado um acordo de fronteira entre o Governador das terras da coroa de Lourenço Marques e Muzila. Desejando o apoio português contra o seu irmão, Muzila aceitou fixar a fronteira Sul do seu reino no rio Inkomati, cedendo a parte Sul do reino aos portugueses para ser integrado na jurisdição das terras da coroa de Lourenço Marques. É possível que os missionários suíços tenham pretendido respeitar as fronteiras políticas já estabelecidas na sua actividade missionária e ajudar as autoridades políticas na constituição de dois grupos etnicamente distintos, separados por uma fronteira artificial, sendo um tributário de Gaza e outro tributário de Lourenço Marques.

O debate dos missionários suíços sobre a questão linguística terminou na primeira década do século XX com a convecção do termo tsonga como um grupo de línguas que integra o ronga, thonga/changana e tswa. O termo gwamba foi completamente abandonado e substituído por changana. Cada uma das línguas foi estabelecida com base numa gramática e uma ortografia diferente das outras. Mas esta subdivisão foi acima de tudo motivada por questões de natureza política do que precisamente por distinções étnicas. Posteriormente, a actuação de vários factores de acordo com estas fronteiras artificiais foi diferenciando cada vez mais estes três grupos que antes constituíam um único grupo.

O ronga já estabelecido como língua independente, deixou de competir com o thonga/changana graças a atenção dos linguistas da Missão Suíça. Ao mesmo tempo que a separação das línguas amainou o conflito de uma alegada colonização linguística thonga aos rongas, reduzia igualmente a competição entre as estações missionárias do interior (Transvaal e Magude, na curva do Inkomati) e as do litoral sul-moçambicano (Lourenço Marques) pela proeminência na obra missionária entre os tsongas. Isto permite concluir que a divisão das fronteiras linguística por meio do trabalho missionário entre o ronga, thonga/changana e tswa entre os finais do século XIX e início do século XX, basearam-se em critérios inteiramente



pragmáticos que dariam consequências sociais e políticas inesperadas e indesejadas, tais como o tribalismo, xenofobia, e mais tarde, a segregação e o apartheid.

O termo changana é miticamente explicado como tendo sido derivado do nome do chefe nguni, o fundador do reino de Gaza, Sochangana que depois passou a chamar-se Manikusse (Vilhena, 1996: 24). Surgiu para designar a população submetida pelos monarcas de Gaza entre os rios Inkomati e Save com excepção dos chopis, bitongas e tswa de Inhambane que preservaram a sua independência ou eram tributários das terras da coroa de Inhambane. Portanto, os changanas eram segundo Vilhena (1996: 24), “os homens conquistados, os obreiros utilizados por Sochangana, indispensáveis para a manutenção dos hábitos do povo vencedor, soberbo e avesso ao trabalho”.

Durante o período em que o poderio de Gaza vigorou (1820-1895), os changanas eram chamados *mabulundlela* pelos seus senhores ngunis. *Mabulundlela* significa os que abrem o caminho, ou falando figuradamente, os que “batiam o capim alto de manhã para evitar que o orvalho molhasse o senhor nguni quando passasse” (Liesegang, 1996: 35). Mas isso referia-se não só ao orvalho, mas também à resistência militar dos grupos a serem integrados no reino ou tudo quanto pudesse impedir os monarcas ngunis de efectivar quaisquer que fossem os seus desígnios. O termo *mabulundlela* não designava simplesmente a condição laboral dos tsongas no reino de Gaza, pois as populações situadas ao Norte do Save, igualmente submetidas e integradas no reino de Gaza e com funções idênticas aos tsongas não eram designadas *mabulundlela*, mantiveram o seu etnónimo ndau.

O termo changana não teve origem nas diferenças etnolinguísticas tsongas anteriormente referidas, mas sim num pacto social estabelecido ou recusado pelos habitantes de uma certa zona no contexto da formação do reino de Gaza entre 1820 a 1845 (Liesegang, 1998: 132). O termo changana ou machangana surgiu para designar a fracção social tsonga integrada no reino de Gaza e que, em certa medida, assimilou a cultura dos conquistadores ngunis através do processo de “angunização”.

O termo parece ter surgido com os portugueses em simultâneo com o termo vatswa para designar os súbditos de Sochangana. Inicialmente o termo abrangia todos os súbditos do reino de Gaza incluindo os ndaus de acordo com MacGonagle (2008), aos poucos sobrou para os súbditos tsongas de Gaza, o autor considera que é a partir da década de 1960 que o termo changana passou a designar apenas os habitantes tsongas da actual Província de Gaza. Os

ngunis chamavam amatonga ou *mabulundlela* aos changanas de acordo com o seu estatuto social e, os suíços designavam-nos, inicialmente gwambas e depois thongas, esta última designação emprestaram dos zulus.

Pela força das convenções, actualmente assume-se que o tsonga abrange três sub-grupos marcadamente diferenciados pelas línguas aí faladas: o ronga no Sul, na Província de Maputo e áreas circunvizinhas, o changana no Noroeste, na Província de Gaza e áreas próximas e o tswa no Nordeste, na Província de Inhambane. Porém, estas línguas são mutuamente inteligíveis nas três províncias e na zona meridional das províncias de Manica e Sofala (Ngunga & Faquir, 2011: 225). Para muitos, a língua autóctone que a pessoa fala ou afirma falar, à qual se refere como sua língua, é o maior indicador da sua origem étnica, é a ela que em muitas vezes recorre para reivindicar a sua identidade étnica. Devido a esta questão de associação da língua autóctone à filiação étnica a língua autóctone é socialmente entendida como um forte indicador da sua identidade étnica, ou ao menos como um ponto de partida do qual a reclamação identitária social, étnica ou nacional pode ser feita (Firmino, 2005: 67).

O baixo estágio de pesquisa sobre as línguas moçambicanas, associado à multiplicidade de critérios tomados para a determinação de grupos étnicos, em que a questão linguística por vezes assume-se como prioritária faz com que o grupo tsonga seja apresentado como constituindo um mesmo grupo étnico e, noutros casos, como um complexo heterogéneo constituído por três unidades étnicas distintas que correspondem as três principais línguas faladas pelo grupo. A situação fica ainda mais complexa quando não se faz distinção entre o dialecto e a língua.

Por vezes os dialectos de uma língua são tomados como línguas autónomas. Tudo isso faz com que não haja consenso em Moçambique, nem sobre o número de línguas faladas, nem sobre o número de grupos étnicos existentes, há sempre informações divergentes. A isto se associa ao problema de natureza terminológico em que uma língua pode ter vários nomes, por exemplo, na classificação de Guthrie (1967/71) usa-se o termo tswa-ronga para designar o grupo e o termo tsonga, substitui o tsonga-changana como sub-grupo na mesma categoria que o gwamba, um termo já abandonado, que inicialmente também designava o tsonga. Tudo isto cria uma confusão na percepção da realidade linguística e étnica em Moçambique.

O mais importante para esta questão da territorialização da língua apesar da mútua inteligibilidade entre os diferentes segmentos nos quais o grupo tsonga é retalhado, é perceber

quais os factores que animaram tal sectorização. Partindo do pressuposto de que a língua enquanto uma das principais formas de comunicação constitui um dos instrumentos de controlo e de manutenção de autoridade tal como o são vários outros aparatos do poder como a escola, a Igreja, o direito, facilmente chega-se à conclusão de que tal divisão imana da correlação de forças de poderes actuantes que podem ser de natureza política, religiosa, económica, cultural, moral que recorrem à língua como meio de delimitação de fronteiras identitárias.

Não se deve pensar o tsonga apenas como uma questão de código gramatical, nem se deve procurar compreendê-lo apenas dentro da linguística do sinal, mas acima de tudo, na linguística do sentido assente na prática discursiva. É na prática discursiva onde as diferentes forças atuantes na territorialização da língua tsonga actuaram ou actuam, não é na palavra.

A língua tem uma função instrumental enquanto meio de comunicação, e também um papel simbólico que permite o desenvolvimento da identidade cultural. É, portanto, no discurso onde a função simbólica da linguagem se realiza (Ngoenha, 2000: 157).

## **2. Migrações e interações sociolinguísticas constitutivas do grupo tsonga**

Os estudos sobre a história do grupo étnico tsonga como os de Junod (1898 e 1912), Rita-Ferreira (1982), Liesegang (1990), aqui citados como parte de um conjunto vasto de estudos sobre o grupo, mostram os tsongas como um grupo amalgamado de diversos segmentos populacionais de origem diversa que chegaram às planícies costeiras do Sul de Moçambique por meio de movimentos migratórios com origem no Noroeste e Sudoeste. O rio Limpopo e os seus principais afluentes, os rios dos Elefantes e Changane, constituíram os corredores mais privilegiados pelos grupos migrantes do interior planáltico para as planícies costeiras irrigadas pelos cursos baixos dos rios da zona e pelos altos índices pluviométricos propícios para a agricultura e pastagem.

Tanto Junod assim como Rita-Ferreira, baseando-se ambos no estudo da tradição oral e da documentação portuguesa do século XVI concluem que as migrações proto-tsongas tiveram quatro origens principais: caranga (ou chona), a Noroeste da região Sul de Moçambique; e, sotho, venda e proto-nguni a Sudoeste. Estas migrações iniciaram antes da era gâmica e depois prosseguiram nos séculos seguintes.

O que tudo indica é que, a partir do século XIII, de acordo com a informação fornecida pela arqueologia, há numerosas provas de predominância, no Sul de Moçambique, de imigrantes politicamente organizados de origem chona-caranga<sup>16</sup>. Constituem exemplos concretos o zimbabwe de Manhiquene, a mais antiga capital de uma unidade política centralizada conhecida no Sul de Moçambique situada a 133 Km a Sul do Save e 50 Km da orla marítima, que se desenvolveu entre 1200 e 1600 d. C. “Os seus dirigentes monopolizaram o comércio entre as regiões auríferas do planalto e a costa onde aportavam mercadores asiáticos que frequentavam o Save e o litoral em face do arquipélago do Bazaruto” – Inhambane (Rita-Ferreira, 1982: 65).

Os Tembes que se fixaram na margem meridional da baía de Maputo, são igualmente de origem chona-caranga e a sua migração Norte-Sul e fixação é pre-gâmica. Seguindo o rio Inkomati, para depois atravessar-mo atingindo a baía de Maputo. Os seus membros distribuíram-se por toda a planície de Maputo e estabeleceram o seu reino. Mais tarde os chefes de Matutuine e de Maputo, descendentes de Tembe, tornaram-se independentes do reino principal (Junod, 1912b: 43).

O grupo Inhapura que se fixou na planície de Bilene a Sul do Limpopo, é também de origem chona-caranga estabelecido naquele local antes da chegada dos portugueses. É igualmente anterior à chegada dos portugueses a fixação dos banyayi<sup>17</sup> no alto Limpopo (Rita-Ferreira, 1982: 66).

A hipótese de Rita-Ferreira (1982: 67) acerca dessas emigrações carangas da sua principal zona de distribuição para o Sul de Moçambique antes da era gâmica é de que elas podem ter sido provocadas pelas prolongadas lutas e transformações económicas que nesse período se desenvolveram na região aurífera do planalto interior, em possível relação com a decadência do reino do Zimbabwe e a ascensão do reino de Torua e, ainda, pelo desinteresse votada à actividade extractiva derivado da queda vertical das cotações do ouro no mundo islâmico

---

<sup>16</sup> Para estes termos usou-se a grafia e a regra gramatical portuguesa por ser o mais comum na maioria dos estudos, diferentemente de alguns termos que em a regra gramatical tsonga foi preservada por ser a regra comumente aplicada na grafia de tais termos.

<sup>17</sup> Neste caso, o prefixo “Ba” que se lê “Va” em tsonga, denota o plural segundo a regra gramatical tsonga. É por isso que para estes casos não há necessidade de colocação do “S” no fim para a indicação do plural segundo a regra portuguesa. Segundo a regra gramatical tsonga banyayi é plural de munyayi, assim como Baloyi que é plural de Muloyi, então os prefixos “Ba” e “Mu” determinam o plural e o singular respectivamente. Mas há vezes que o plural é determinado pelo prefixo “Ma”, como é o caso de Makwakwa e o singular é apresentado simplesmente pela radical. Esta regra funciona para os restantes grupos apresentados aqui.

tendo feito com que a criação do gado bovino suplantasse a extracção aurífera como factor de riqueza individual e de estratificação social.

No século XVI, prosseguiram as migrações carangas, já atestadas, entre outras provas pela documentação portuguesa. Na carta de Pe. André Fernandes de 24 de 06 de 1560 citada por Liesegang (1990: 63) são referenciadas evidências da migração caranga da sua zona de maior distribuição para as planícies costeiras do Sul de Moçambique ao evidenciar que,

“a causa de todos estes Mocarangas estarem entre os Batongas, cercados de todas as partes, foi porque um pae deste tinha o seu senhorio dentro no Bocolonga... e teve guerra com outro senhor mais potente que elle venceu...”

“Este filho com a gente que ficou do desbarate se veio aqui e pellejou com o senhor d’elle e tomou-lhe a terra e assim ficou entre os Botongas”.

Ao falar dos mocarangas, Pe. Fernandes referia-se ao reino de Gamba, onde ele mesmo havia se instalado e encarregou-se de cristianiza-lo. Estava situado a 180 km a Sudoeste de Inhambane. Baseando-se em tradição oral Jaques Apud Rita-Ferreira (1982: 67) detecta evidências que atestam uma origem comum dos Gambas com os Baloyi.

Segundo a tradição oral, os Baloyi estabelecidos na confluência do rio Limpopo com o seu afluente, o rio dos Elefantes, o seu chefe Huambi era descendente dos Changamires, uma dinastia de um dos reinos vassalos, posteriormente dissidente e rival do reino de Mutapa expulso por violar um tabu, tomando como esposa a sua própria tia.

Segundo Junod (1912b: 42) baseando-se nas tradições orais locais, os Baloyi, saíram da terra dos banyayi com os N’wanati (os futuros Makwakwa), que pertenciam também ao grupo banyayi, dirigiram-se ao Sul até chegarem à costa, nas proximidades da foz do Limpopo, na actual Província de Gaza. À vista do mar, o desconhecido rio Limpopo encheu-os de pavor. Os Baloyi entenderam que não podiam viver numa vizinhança tão perigosa, por isso decidiram voltar para o Norte. Os seus amigos N’wanati tinham descoberto uma fruta deliciosa que os entretiu, chamada *makwakwa*, preferiram ficar aí para consumir a fruta e assim separaram-se dos Baloyi que se dirigiram para a região entre o rio Limpopo e o seu afluente, o rio dos Elefantes, na parte ocidental da actual Província de Gaza, a Leste da cordilheira dos Libombos entre o Distrito de Magude e Pafuri. Foi daí que surgiu o nome dos Makwakwa existente até a actualidade no Distrito de Madjakaze, a antiga capital do reino de Gaza, subdivididos em dois grupos, os Makwakwa de Cambane e os Maluleke. Mas estes últimos separaram-se dos seus irmãos e regressaram para o Norte junto dos Baloyi.

As migrações sothos para Nordeste, junto a foz do Inkomati e das terras que circundam a baía de Maputo tiveram lugar provavelmente antes da era gâmica. Essas migrações foram responsáveis segundo Rita-Ferreira (1982: 75), pela formação de três unidades políticas em volta da baía de Maputo na era pré-gâmica: Mpfumo, Manhiça e Libombo. Foram responsáveis pela introdução do gado bovino, utensílios metalúrgicos e tecidos importados, provavelmente vindos com viajantes que mantinham contactos com o litoral de Inhambane já integrado no comércio com asiáticos.

Rita-Ferreira (1982: 75) baseando-se nas tradições recolhidas por Jaques admite que o grupo Tsauke, seja também de origem sotho, proveniente do país Manguato no actual Botsuana. Este grupo segundo o autor teria passado pelo Maputo e atravessado posteriormente o Inkomati e depois o Limpopo para o Norte, tendo em seguida se espalhado na zona entre o rio Changane e o mar, ao Norte de Inhambane e Gaza, constituindo o sub-grupo tsonga chamado hlangwe por Junod.

São igualmente de origem sotho, segundo a mesma fonte, os fundadores do reino dzivi (dos Mazive, Matives) que chegaram na primeira metade do século XVII, vindos do Trasvaal Oriental. Ocuparam a área antes dominada pelo grupo mandla, obrigando-o a emigrar para a área de Vilankulu. E já no século XIX, houve uma incursão militar de origem sotho, movida pelos Nwamba, tendo conseguido manter temporariamente unificadas as populações e pequenos reinos ronga de Mfumo, Matola, Chirinda e Mazuaia entre a baía de Maputo e o Baixo Limpopo (Rita-Ferreira, 1982).

As migrações proto-ngunis para o Sul de Moçambique antes do século XIX tiveram um significado bastante reduzido. É mencionada apenas como de grande relevância tanto por Junod (1912a) assim como por Rita-Ferreira (1982), a chegada do grupo Nkuna (N'cuna) e Hlanga nos finais do século XVI e princípios do século XVII que partiram da Zululândia. Ocuparam a região de Bilene e foram responsáveis pela imigração dos Inhampura já referidos antes e dos Bila-N'culo (Vilanculos) para o Norte. Eram grandes criadores de gado bovino. Nos finais do século XVII e princípios do século XVIII, chegaram à mesma região quatro outros numerosos grupos xhosas, que fazem parte dos ngunis meridionais. Eram dirigidos por Lacheque, Cossa, Ricotcho e Matche. Foram também responsáveis pela introdução de bovinos da espécie *sanga*, corpulentos e de grande cornadura.

Finalmente, os vendas constituem um grupo culturalmente semelhante aos tsongas, facto que não evita a suspeita de terem os dois grupos uma génese comum. As migrações vendas para o litoral Sul moçambicano nunca tiveram um carácter maciço, porém, convém assinalar a migração do grupo que atingiu a região entre o Inharrime e o mar, fundando os reinos de Zavala e Guambe, distinto do Gamba do século XVI descrito pelos missionários jesuítas, o grupo chefiado por Xivuri que se estabeleceu entre os rio dos Elefantes e o Inkomati, e o grupo de Lobedos. A desagregação do reino dos Singo na região de Zoutpansberg dilacerado pelas guerras de sucessão, provocou a migração de uma das suas facções que atingiu a costa na zona central de Inhambane, dando origem ao topónimo Massinga que actualmente constitui o nome de um dos distritos da Província de Inhambane (Rita-Ferreira, 1982: 84-85).



**CHONA-CARANGAS**

**SO THOS**

**ANGUNES**

**PORTUGUESES**

**INDO-BRITÂNICOS**

**COMP. TRIESTE**

**c. 1730-1780**

**Legend:**

- Tsongas (Red line)
- Chopes (Dark Blue line)
- Bitongas (Blue line)
- Chonas (Green line)
- Vendas (Light Green line)
- Angunes (Black line)
- Sothos (Purple line)

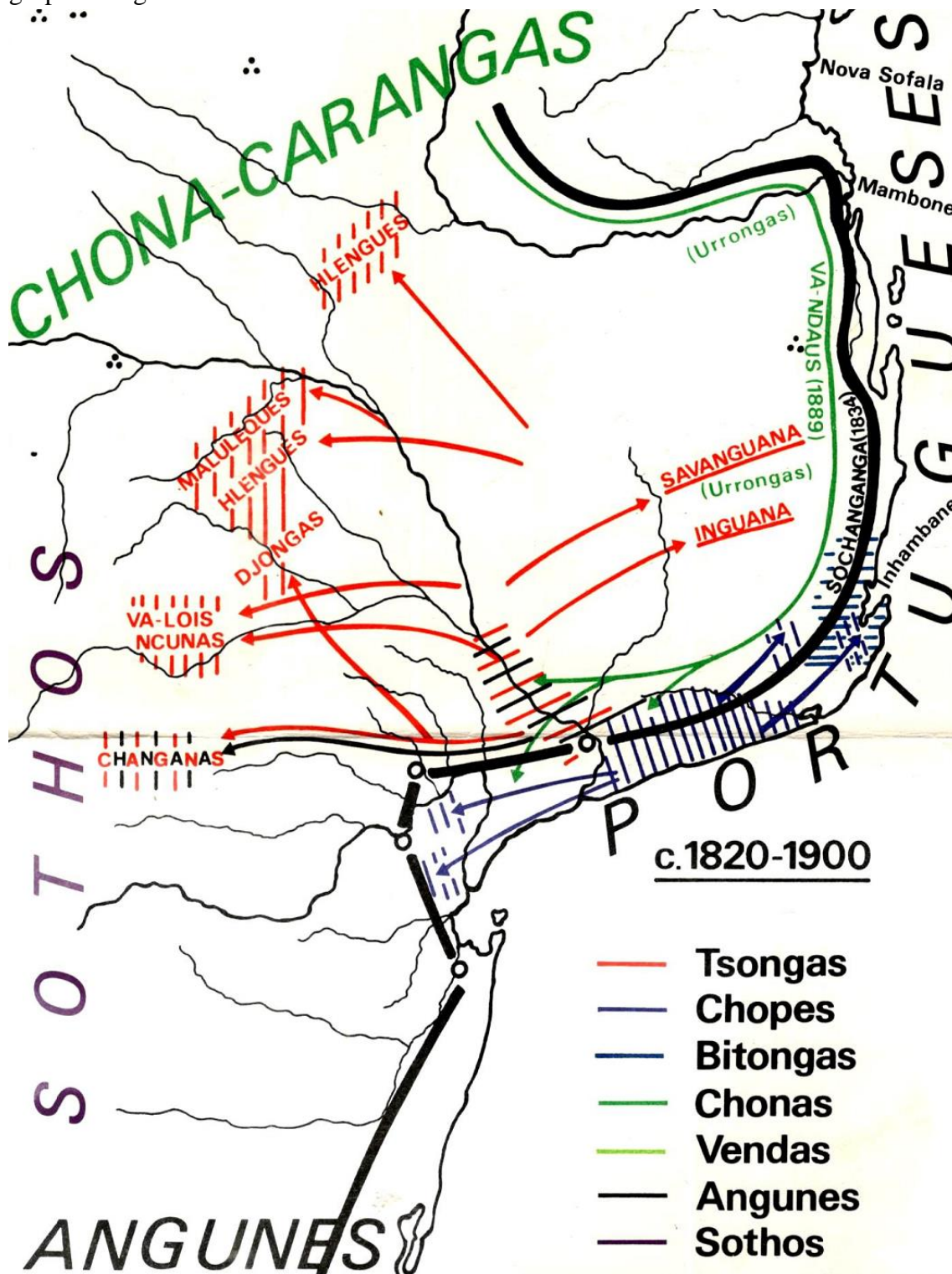
**Map Labels:** NATALE, DHLO DHLO, ROZAS, MALUEQUES, VA-LOIS, N'UANATIS, COSSA, MATILOLO, TEMBE, HLENGUÉS, LANDINS, SONO, MACUÁCUA, BILA, MOCUMBA, CAMBANA, BILAS, DZIVI, BILA-NCULO, BITONGAS, Urrongas, Mambone, Nova Sofala, Inhambane.

63



Já na década de 1820, os tsongas sofreram uma invasão e conquista dos ngunis, que tendo se separado do Tshaka reduziram à escravidão os tsongas de Maputo ao Norte. Estes ngunis sob direcção de Manukusse, encontraram os grupos tsongas vivendo separadamente, sem nenhuma unidade nacional, o que lhes permitiu submete-los com maior facilidade e procuraram impor-lhes o sistema de domínio militar criado por Dinguissuaio e Tshaka. Nessa época (1820-1845), numerosos grupos tsongas emigraram para o Trasvaal para escapar o domínio de Manukusse. Lá já se encontravam instalados os bóeres, e os chefes ngunis temiam entrarem em confrontação com os brancos por isso, os tsongas lá refugiados não foram incomodados pelo Manukusse. Pertenciam aos grupos nkuna, Baloyi e Mavundja e, fundaram numerosas colónias no Transvaal (Junod, 1912b: 47).

**Figura 2:** Carta geográfica sobre a invasão nguni ao Sul de Moçambique e as migrações de grupos tsongas



Fonte: Ferreira (1982)

Com a morte de Manukusse em 1858, sucedeu-se uma “guerra civil” (*mub’angu*) pela sucessão entre os seus dois filhos Mawewe e Muzila que durou cerca de dez anos. Segundo a lei de sucessão dos tsongas, o herdeiro legal era Muzila, o mais velho, mas a lei nguni favorecia o irmão mais novo, Mawewe, ao que foi proclamado rei pelos membros da linhagem reinante nguni. Na sequência desse facto, os partidários de Muzila fugiram para o Spelonken, no Transvaal e lá permaneceram sob chefia do luso-italiano João Albasini. O novo rei comportou-se como déspota e cruel. Assim, Muzila apoiado pelos portugueses e guerreiros rongs de KaMpfumu, obteve a vitória decisiva nas margens do rio Sabié entre 17 a 20 de Agosto de 1862. A Muzila sucedeu Ngungunhane em 1884 que seria posteriormente deposto e exilado pelos portugueses em 1895, era o fim da monarquia nguni entre os tsongas, que foi substituída pela administração colonial portuguesa (Junod, 1912b: 47).

Na negociação da concessão de ajuda portuguesa ao Muzila foi firmado um acordo no qual Muzila aceitava entre outras coisas, a posição de ‘régulo tributário e súbdito da coroa portuguesa’ e, entregava também as terras a Sul do rio Inkomati até ao Distrito de Lourenço Marques à coroa portuguesa (Liesegang, 1986: 11). Isto significa que por força desse acordo firmado em 1861, as fronteiras do reino de Gaza modificavam-se passando a ter o rio Inkomati como seu limite meridional e o Sul ficava integrado nas terras da coroa de Lourenço Marques. Esta fronteira do poder, jogará um importante papel na subdivisão do grupo étnico tsonga em ronga e thonga/changana, pois foi tomada em consideração quando as novas forças internas e externas de transformação social entraram em acção, nomeadamente, a angunização, a acção missionária e a economia capitalista colonial.

O trabalho desenvolvido por Junod, assim como o de Rita-Ferreira, dão mais primazia as migrações na formação do grupo étnico tsonga. Verifica-se também nestes trabalhos uma tendência de encarar as organizações de base parental, tais como as linhagens como se fossem organizações de natureza política. É por isso que não se nota nesses trabalhos a distinção entre os reinos e as linhagens ou clãs tsongas. Eles encaram como reinos todos os tipos de unidades sociais que existiam no período por eles estudado. E, estes reinos de base parental com grande mobilidade espacial e, frequentemente em guerras com os vizinhos para a ampliação do espaço vital parecem não ter se misturado com outros grupos. Esta perspectiva merece ser reanalisada, pois ter-se-ia aqui patriarcados moveis e endogâmicos, facto que parece improvável de ter acontecido. Se isso for admitido tornar-se-ia difícil de explicar como é que

os vários grupos de origem também diversa adquiriram a língua comum, o seu principal elemento identitário.

As fracas densidades populacionais das áreas apontadas como sendo de partida pela tradição oral, o interior planáltico, aliado ao problema de acefalismo político característico das antigas formações bantu meridionais, anteriores às reformas político-militares zulus do século XIX, não tornariam possível uma ampla mobilização política para uma migração maciça capaz de resultar numa unidade política centralizada na zona de chegada. Até que podem ser admitidas migrações individuais ou de pequenos segmentos sociais de base parental para novas zonas que, dependendo das oportunidades localmente encontradas podem ter estabelecido domínios sob um fundo local bastante relevante.

A arqueologia<sup>18</sup> já mostrou conclusivamente que a região Sul de Moçambique é habitada por população de origem bantu desde o início do primeiro milénio da era cristã. Mas a arqueologia não identifica etnicamente esses primeiros habitantes, nem as línguas por eles faladas, só lhes atribui uma designação baseando-se nas afinidades dos estilos de cerâmica por eles produzidos. Assim, o primeiro grupo a ocupar as planícies costeiras ao Sul de Moçambique do início do primeiro milénio ao início do segundo, desenvolveu um estilo de cerâmica denominado Tradição Matola. O nome foi sugerido por arqueólogo Tim Maggs por ter sido em Matola onde foram descobertos pela primeira vez os vestígios da cerâmica pertencentes a esta população por J. Senna Martinez em 1968 no âmbito da construção da primeira estrada Maputo-Matola. A tradição Matola prolonga-se até as planícies costeiras da África do Sul onde é conhecido pelo nome de Silver Leaves e, um pouco na Suazilândia e Zimbabwe.

Não sendo possível saber, através da arqueologia, qual a língua falada por esta população, bem como os outros aspectos da sua cultura imaterial admite-se aqui a hipótese de ter sido esta população a constituir o fundo relevante sobre o qual os outros grupos migrantes vieram adicionar-se formando o actual grupo étnico tsonga. E, as diferentes variantes da língua falada pelos membros deste grupo como sendo o resultado das diferentes misturas resultantes das migrações que vieram associar-se aos antigos habitantes da região e às diferentes forças de mudança social que se esbateram na região, principalmente a partir do século XIX.

---

<sup>18</sup> Para o aprofundamento desta matéria são relevantes os trabalhos desenvolvidos neste campo por Thomas Huffman; David Phillipson (1985); Teresa Cruz e Silva (1975); Morais (1982); R. Duarte (1975); Tim Maggs; Paul Sinclair, entre outros arqueólogos que trabalharam nesta região.

Qualquer que tenha sido o processo da sua formação, o facto é que a partir do século XVI as fontes escritas indicam a presença de uma identidade colectiva, formando uma comunidade, ainda que não imaginada, unida apenas pela língua e cultura embora com algumas pequenas diferenças locais, cobrindo todo o Sul de Moçambique e regiões adjacentes dos países vizinhos. Será esta comunidade que os etnólogos missionários dos finais do século XIX e princípio do século XX atribuíram-na convencionalmente o nome tsonga. As suas características são melhor descritos por pesquisadores como Junod (1912), Rita-Ferreira (1982), Polanah (1988) seria repetição desnecessária trazê-las novamente aqui.

### **3. Distribuição geográfica e subdivisões do grupo tsonga**

Os tsongas constituem um grupo étnico amplamente distribuído na região Sul de Moçambique, concretamente nas províncias de Gaza, Inhambane e Maputo, mas com uma ligeira entrada nas províncias de Manica e Sofala, na região Centro de Moçambique. Segundo Junod (1912a: 13) os tsongas têm também pequenas representações na África do Sul, concretamente no Natal (Amatongaland), e no Transvaal (nos distritos de Lydenbourg, Zoutpansberg e Waterberg); na Rodésia (actual Zimbabwe), mas também no reino da Suazilândia. Constituem um substrato bantu bastante estabelecido na extensa planície costeira do Sul de Moçambique, estendendo-se a partir de 28° Lat. S na costa do Natal (África do Sul) até ao rio Save (Moçambique) ao Norte.

O estudo de Junod (1912a) identifica seis sub-grupos pertencentes a etnia tsonga a saber:

1. O sub-grupo rhonga que comporta o que ele denomina de clãs Mpfumu, Matola, Tembe com as subdivisões Matutuine e Maputo, Mavota, Mazvaya, Xirhindra e Manhiça, todos na actual cidade e Província de Maputo.
2. O sub-grupo Dzonga<sup>19</sup>, compreendendo de Sul ao Norte os clãs Khosa (Cossa), Rikhotso, Xivuri e Matche. Outros clãs que se designam Hlavi, falantes de uma língua próxima do dzonga, são constituídos por Masvanganye, Pshungu, Mavhundla, Nkwinika e Makamo e Nkuna.
3. O sub-grupo N'walungu, é formado pelos clãs Baloyi, entre o Limpopo e o rio dos Elefantes, mais a Norte, ao longo do Limpopo até a sua confluência com o rio Phafuri encontram-se os Malulekes que ocupam também uma parte do Leste do Transvaal e

---

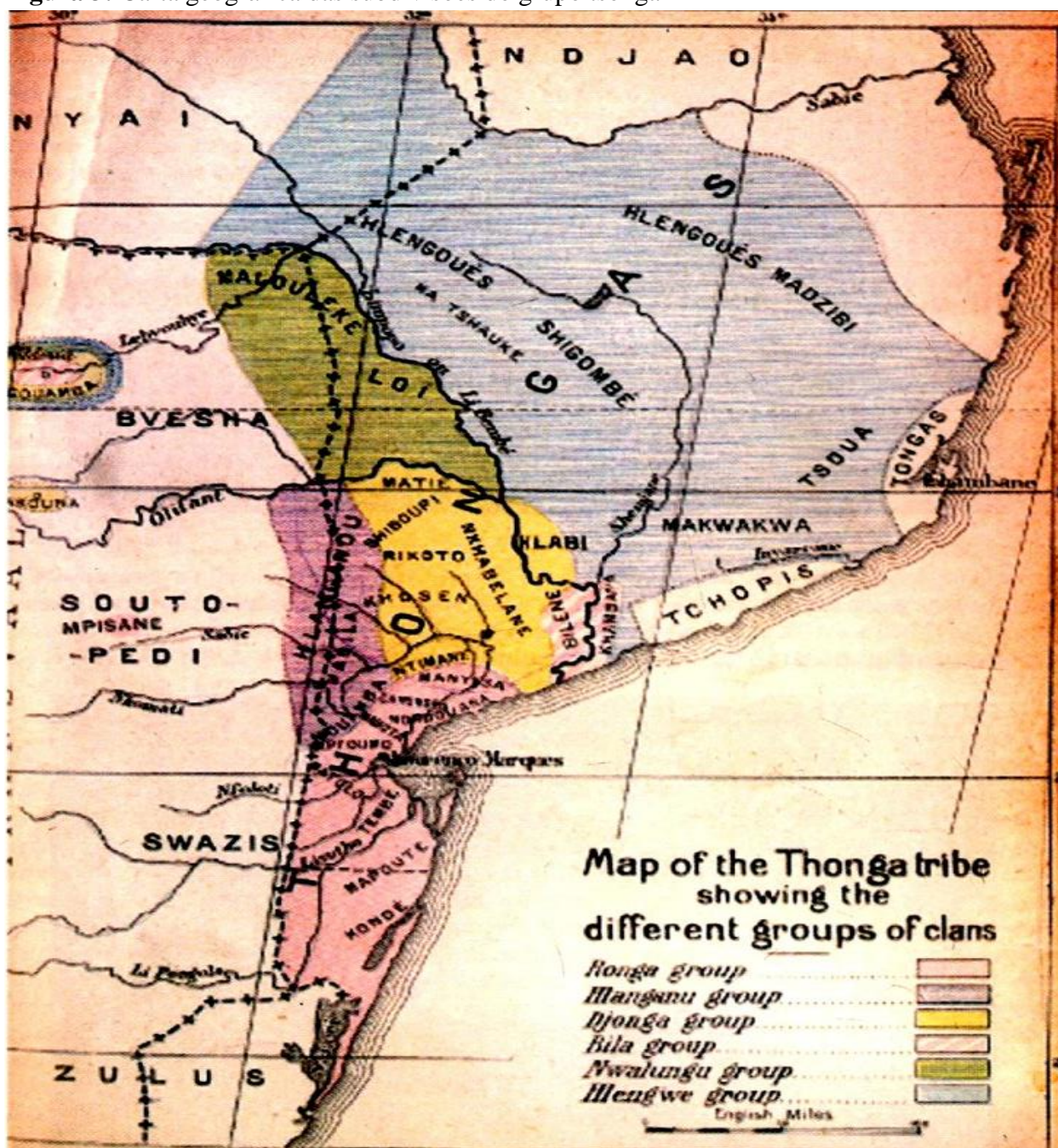
<sup>19</sup> Dzonga e N'walungu significa Sul e Norte, respectivamente. São denominações com valor relativo e foram inventadas provavelmente pelas populações das margens do rio dos Elefantes, mas são usadas de forma consensual em vários sítios.

misturam-se com as populações venda e banyayi. Uma parte dos Maluleke fixou-se no Baixo Limpopo e adoptou o nome de Makwakwa de Khambane e Ndimandhe, por razões já explicadas num dos sub-capítulo anterior.

4. O sub-grupo hlangano, compreende o clã N'wamba, na planície a Leste da baía de Maputo e os clãs Mabila e Hlangano na cordilheira dos Libombos. Este sub-grupo estende-se para o território do Transvaal e os seus membros estão disseminados também nas terras baixas e desérticas de Lidenburg onde se misturam com os membros do grupo sotho (pedi) e swazi. A variante do tsonga por eles falada é muito próxima do dzonga.
5. O sub-grupo Bila, inclui os clãs das duas margens do Baixo Limpopo. Sofreu muita influência dos invasores nguni, mas alguns dos aspectos da sua língua conservaram-se.
6. Por fim, o sub-grupo hlengwe, esta designação abrange toda a população tsonga entre o Limpopo e Save. Tem três sub-divisões: os hlengwe propriamente ditos, a Oeste dos Malulekes e Baloyi e que se estendem até ao Save, tem como principais clãs os Tsáúke, Mbenzana, Mavhuve e Maginyana; os tswa de Inhambane, com os clãs Libengwane, Ingwane e Mokumbi e, por último, os N'wanati, com os Makwakwas, Khambanes e Ndhimandhe, na fronteira com os chopis.



**Figura 3:** Carta geográfica das subdivisões do grupo tsonga



**Fonte:** Junod, (1912b)

É provável que Junod tenha estudado menos os grupos ao Norte do Limpopo comparativamente com os do Sul, razão pela qual não destrinça com maior detalhe os grupos do Norte tal como fez para com os do Sul, provavelmente seja por isso, em parte, que o próprio Junod considerou provisória a designação hlongwe para este substracto populacional tsonga. Junod inclui numa mesma denominação hlongwe sub-grupos bastante heterogêneos. Não considera a sub-divisão dzivi bastante distribuída no Leste que no esquema da sua

classificação poderia muito bem ser distinguida dos hlangwe mais distribuídos na parte ocidental. Até porque alguns trabalhos como o de Grilo (1974) estabelece essa distinção.

As subdivisões feitas por Junod ao grupo tsonga têm sido adoptadas por muitos estudos, mas sem querer pôr em causa o mérito do valioso trabalho que ele desenvolveu ao iniciar o estudo pormenorizado do grupo tsonga, fornecendo elementos substanciais a uma gama de estudos posteriores, seria importante reavaliar os critérios tomados para a classificação do grupo. Na sua classificação parecem ter pesado mais factores de natureza histórica ligados às origens étnicas dos grupos através do estudo das suas tradições orais e das remanescências de traços do passado bem como denominações geograficamente relativas como N'walungu (Norte), Dzonga (Sul), ou de posse como hlangwe (riqueza), por aí em diante. Mas ele negligencia factores de natureza aculturacionais resultantes de forças de natureza económica, linguística, política, sistemas matrimoniais todos motivadores da dinâmica cultural que poderão ter jogado um papel bastante importante no esquecimento das diferenças do passado etno-ancestral para assumirem novas referências pan-tsonga, com uma nova geografia baseada em variações linguísticas, económicas, políticas, sistemas de parentesco, tal como os tsonga evidentemente se apresentam.

Talvez Junod tenha dado mais importância à teoria estruto-funcionalista como bom discípulo da escola sociológica francesa do seu tempo, em detrimento das suas próprias convicções pois ele mostra hipoteticamente a ocorrência do fenómeno aculturacional na unificação organicista do grupo tsonga, mas sem, no entanto, tirar disso proveito para a sua classificação. Ele não tem dúvida de que “a tribo tsonga é formada de populações de origens diversas, que invadiram a região por diferentes lados”. Porém, a língua falada por eles apresenta um desenvolvimento orgânico, segundo ele, “como uma árvore cujos ramos crescem, afastando-se cada uns dos outros, até que se formem os dialectos, cada um com os seus sons particulares”. Ao que ele aventa, como única explicação plausível destes dois factos, aparentemente contraditórios, a hipótese de os invasores terem adoptado da população primitiva sem a alterarem a ponto de contrariar a sua evolução natural. E caso isso seja aceite na sua óptica a língua tsonga deve ser considerada o elemento mais antigo da vida do grupo étnico tsonga, e se pode compreender como esta lhe deve a sua unidade.

Os trabalhos desenvolvidos desde a década de 1960 no campo de arqueologia já provaram conclusivamente a presença de grupos bantu proto-tsongas nas planícies costeiras do Sul de Moçambique desde o princípio do primeiro milénio da era cristã o que transforma o que para



Junod constituía uma hipótese em verdade cientificamente comprovada. É menos provável que esses grupos proto-tsongas não falassem uma língua ou tenham sido completamente exterminados com as suas culturas e línguas pelos recém-chegados. Continuando sem provas apenas em todas as ciências já aplicadas no estudo deste grupo, o carácter organicista do seu desenvolvimento em decorrência de não se poder determinar onde se pode localizar o tronco e os ramos do tsonga.

Junod considera pré-histórico o período pré-gâmico, em que a reconstituição do passado tsonga é feita através de fontes não escritas. Para a reconstituição desse passado Junod recorreu apenas a tradição oral que para ele não é possível recuar para além de 8 a 10 gerações. Considerando, segundo ele que em média uma geração dura 30 anos não era possível recuar para além de 250 anos em média. Esta é uma posição a ponderar tomando em conta que no tempo em que ele realizou a sua investigação as teses hegelianas ainda não tinham adversário, mas também porque nesse período nem o próprio método de tradição oral tinha sido cientificamente elaborado, coube a J. Vansina desenvolver esse empreendimento já nos finais do século XX , nem a arqueologia tinha sido suficientemente desenvolvida para fornecer informações substanciais sobre o passado das sociedades ágrafas. Hoje essa periodização é bastante questionada pelos africanistas que temem ver grande parte da história de África relegada a condição de pré-história. Com razão, pois, a história é feita pelos grupos humanos e não pelo historiador, cabendo a este último a sistematização do conhecimento histórico existente apenas. Assim sendo nada lhe permite relegar as realizações humanas memorizadas de forma inacessível pelos seus engenhos científicos à condição de pré-história.

A reconstituição da história dos tsongas anterior a era gâmica tem sido possível através da arqueologia, linguística e, acima de tudo, da tradição oral uma vez que o grupo não desenvolveu nenhum sistema endógeno da escrita. A informação escrita referente a segmentos sociais deste grupo começou a afluir a partir dos finais do século XV (1498), e início do século XVI, quando entrou em contacto com os portugueses. A informação escrita foi aumentando e diversificando-se quando os contactos com elementos externos conhecedores da escrita iam intensificando e diversificando-se.

#### **4. O Meio ecológico e a cultura tsonga-changana**

A terra natal dos tsongas é morfologicamente constituída por uma extensa planície costeira que se eleva gradualmente ao ocidente até à cordilheira dos Libombos. Aí correm alguns dos

importantes rios de Moçambique, resvalando a planície no sentido Oeste-Este, com excepção do rio Changane, um dos afluentes do Limpopo e do Govuro, que correm na direcção Norte-Sul e Sul-Norte, respectivamente. Quanto mais os rios se aproximam da costa oceânica onde desaguam, tendem a aumentar os seus leitos devido aos acréscimos das águas recebidas da vasta rede dos seus afluentes e também à configuração mais rasa do terreno. Assim, do Sul ao Norte constituem importantes rios, o Maputo, Inkomati, Tembe, Limpopo, Inharrime, Govuro e Save, sem contar com os afluentes e outros tantos de pequenas dimensões.

A ocidente dos montes Libombos encontram-se planaltos resvalados. Os Libombos até ao século XIX, ainda constituíam a divisão entre a costa e a zona escarpada ao ocidente. Estes rios constituíram por longos períodos, o caminho que conduziu caçadores, comerciantes e ondas de emigrantes de e para o interior.

Mas, esta rede hidrográfiaca não está distribuída uniformemente, existem zonas mais irrigadas e outras quase desertas, principalmente a parte ocidental da Província de Inhambane e a parte Norte da Província de Gaza. Onde os rios são escassos ou quase inexistentes, as lagoas é que asseguram o abastecimento da água necessária à existência da vida vegetal e animal.

Nos vales dos rios formaram-se solos aluvionares conhecidos localmente por *nyaka* com grande potencial para a prática da agricultura e criação do gado. Nas proximidades da foz os vales tendem a ser mais abertos devido a ocorrência de extensas planícies irrigadas pelas cheias dos rios na estação chuvosa, permitindo a deposição de detritos orgânicos arrastados à montante, que ao se decomporem tornam os solos escuros e mais férteis. Os vales dos rios Limpopo e Inkomati são os mais extensos ao nível da região Sul de Moçambique. Nas áreas distantes dos cursos dos rios, a planície costeira comporta solos arenosos bastantes lixiviados e com baixa produtividade agropecuária. É esta combinação morfohidropedológica, a que se acrescenta características zoo-botânicas, que forma a paisagem físico-natural onde o grupo tsonga-changana habita.

A pobreza dos solos, a natureza do clima quente e seco e a falta de água em muitas áreas condicionaram a concentração da população em determinadas áreas privilegiadas pela disponibilidade da água dos rios, fertilidade dos solos e salubridade do ambiente. É neste contexto que os vales do Limpopo e Inkomati constituíam as áreas mais densamente povoadas nas planícies costeiras do Sul de Moçambique, com uma densidade estimada em 350 habitantes por quilómetro quadrado em 1880 (Harries, 1994: 8).

Esta paisagem natural, ao albergar grupos humanos passa a obedecer a dinâmica social dos respectivos grupos, isto é, humaniza-se. Esta humanização ajusta-se aos valores que a sociedade que ocupa esse espaço interioriza na sua prática de relações com o território físico que ocupa. Durante o século XIX e princípios do século XX, a definição mais corrente era decorrente do determinismo geográfico da escola ratzeliana, onde a noção do espaço se limitava às características físico-geográficas, sem contar com as características e a dinâmica dos grupos que ocupavam esse espaço. Durante a primeira metade do século XX, desenvolveu-se, notavelmente, a escola regional de Vidal de La Blache, defendendo a necessidade de definir regiões como espaço de características físicas e socio-económicas mais ou menos homogéneas. Desta forma, a região passou a constituir uma noção de espaço em que as características sócio-económicas e culturais são já consideradas como elementos relevantes na definição do espaço. Seguindo essa perspectiva, Araújo (1998: 163), conclui que “a noção de espaço é dinâmica e é produto de uma serie de relações e inter-relações económicas, sociais, políticas e culturais que um determinado grupo humano estabelece num determinado território”.

Atendendo que o espaço ou paisagem é também um produto da actividade humana, a sua escolha é feita em função da actividade que o grupo exerce, da sua capacidade técnico-económico e de aspectos fundamentais da sua cultura. Ngungunhane escolheu Mandlakazi para a edificação da capital do seu reino porque reunia as condições adequadas para albergar a alta classe nguni e guerreira residente na capital e arredores. Uma casta que tinha desprezo pela agricultura, vivendo simplesmente da caça, criação de gado e razias orquestradas sobre a população submetida ou recalcitrante tal como eram os machopi. Portanto, a questão de desprezo pela agricultura e também a crença nguni de que a sua combatividade reduzia em meios aquáticos, pode ajudar explicar a razão da escolha de Mandlakazi, um local afastado dos principais cursos de água, com poucas potencialidades agrícolas, mas com uma cadeia de lagoas (Sule, Nhaurongolo, Coolela antigamente) e um riacho não navegável (Mangoenhane), mas com a capacidade de garantir o abeberamento do gado do curral real e água para o uso quotidiana dos habitantes da capital.

A relação que o homem estabelece com a paisagem ou espaço, bem como os significados que ele atribui aos diferentes elementos paisagísticos contribuem para moldar a sua identidade. O homem liga-se intimamente aos diferentes elementos paisagísticos por meio de práticas ou

crenças que o tornam um elemento constitutivo dessa paisagem levando-o a se identificar com ela.

Antes das grandes transformações dos finais do século XIX e início do século XX, a classificação dos solos segundo a sua utilidade entre os tsongas permitia que os seus habitantes fossem associados às actividades potencialmente praticadas em cada espaço. Assim a identidade dos habitantes de cada espaço encontrava-se ligada às actividades aí praticadas. Os que habitavam nas planícies irrigadas pelos rios ou nas margens dos lagos, com solos aluvionares e férteis, o chamado *nyaka*, eram assim designados *vale nyakeni* (os dos aluviões), logo ficava claro de que se tratava de agricultores e pastores locais. Havia em contrapartida as terras arenosas, inférteis e baldios designados *nhoba* onde viviam os *bahloti* (caçadores locais) que até eram figuradamente designadas “terra dos macacos”. Portanto aqui a identidade era associada ao espaço e a actividade potencialmente praticada nesse espaço.

A ligação entre a paisagem e a identidade tsonga assentava também na maneira como eles interpretavam, recriavam ou comportavam-se perante os diferentes elementos paisagísticos locais. Assim a crença de que nas árvores ou rochas grandes habitavam *psikwembu* (espíritos), constituía uma forma de humanização da sua paisagem. Na concepção da paisagem entre os tsongas integrava-se também os lugares de memória, tais como a floresta sagrada onde habitavam os espíritos dos antepassados da família politicamente dominante, ou simples “santuários” ao longo do caminho em que os viajantes eram obrigados a acrescentar uma pedra quando passavam para amainar os ânimos dos espíritos (Vilhena, 1996: 95).

Entre os Khambanes de Mandlakazi por exemplo, é obrigação de todos os membros da linhagem real dos Khambanes que herdaram o poder, preservar num dos cantos do seu terreno uma mata sagrada para o repouso dos espíritos dos Khambanes, pois eles são os donos da terra<sup>20</sup>. Pode-se ver ainda hoje, uma mata sagrada em redor do túmulo do Mwadjahane<sup>21</sup> e dos da sua família nuclear, preservada desde o tempo em que ele se instalou naquele local e atribuído algum poder sobre uma parcela territorial pelo seu irmão mais velho. Como prova de que a paisagem segue a dinâmica social do grupo que a habita, a mata Mwadjahane agora

---

<sup>20</sup> Informação concedida por Palmira Tamele, guia do Museu Aberto de Mwadjahane no Distrito de Mandlakazi, gentilmente concedida no âmbito das entrevistas para a realização deste trabalho, no dia 06 de Agosto de 2019, cp.

<sup>21</sup> Mwadjahane Mussengane Mondlane é pai de Eduardo Chivambo Mondlane, cofundador e primeiro presidente da Frente de Libertação de Moçambique.

deixou de ser sagrada para constituir um monumento histórico, porque a concepção da sociedade sobre os elementos físico geográfico que a compõem transformou-se.

Antes a concepção dos tsongas, era de que os espíritos habitavam lugares perigosos como as florestas, rios e áreas de terra sem água. Estes constituíam as sombras de pessoas mortas em batalhas ou por animais, ou que se tenham afogados ou suicidado, isto é, os espíritos daqueles que tinham morrido propositadamente. “Perto do lago Sule (Mandlakazi), um barulhento ‘mostro marinho semelhante a um dragão’, o *ntsanda-bahloti*, atacava banhistas incautos” (Harries, 2007: 116). O autor refere que naquela área, por conta disso, os viajantes propiciavam aos espíritos e procuravam proteger-se com poções e talismãs.

Os factos apresentados mostram uma concepção tsonga de uma paisagem caótica, dominada pelo sobrenatural e bastante localista, interpretada na base de um sistema de conhecimentos locais que permitia que apenas os membros de uma comunidade restrita fizessem a sua exploração, dando-lhe história e significado. Havia especialistas, os *nyanga* (curandeiro) e os *ngoma* (mágicos) que conheciam os poderes de determinadas plantas, animais e minerais. Desta forma a identificação com elementos paisagísticos locais cujo significado não era decodificado pelos intrusos dividia os tsongas em pequenos círculos fechados.

Os problemas ambientais, a concentração da população em certas áreas restritas e a instabilidade da produção agrícola, provocaram uma grande insegurança política ao nível regional. O desequilíbrio ecológico fez com que certos grupos procurassem organizar o seu *stock* alimentar roubando aos seus vizinhos, isto repetido muitas vezes, acabou tornando a guerra uma tradição de resposta às adversidades entre os diferentes grupos da região, dando origem a ondas migratórias orientados da costa para o interior, e pela constituição de reinos socialmente heterogéneos. A partir de 1850, as migrações tomaram uma nova direcção, quando os primeiros trabalhadores migrantes orientaram-se para Sul (Harries, 1994: 8).

Mas a migração não foi a única resposta ao frágil equilíbrio ecológico. A flexibilidade na introdução de novas culturas também ajudou no melhoramento dos níveis de nutrição da população estabelecendo, dessa forma, algum equilíbrio. Até aos meados do século XIX, as variedades de sorgo, com destaque para o milhete, constituíam a principal dieta da população local. Por volta de 1770, introduziu-se a cultura de mandioca em Moçambique vindo do Brasil, e um século depois começou a ser cultivada ao longo de toda a costa Sul moçambicana. O milho americano entrou na área também provavelmente no mesmo período,

mas, inicialmente produzia-se apenas em solos férteis e irrigados. A mandioca, batata doce, amendoim eram particularmente importantes para combater a fome por serem culturas que crescem mesmo nos solos arenosos, com pouca fertilidade e humidade.

Durante o século XIX o milho americano deixou de ser cultivado apenas nos vales, estendendo-se a sua cultura também para as terras afastadas dos locais de concentração de água, praticando-se nas estações chuvosas. De acordo com Harries (1994: 86), a adoção do milho americano e mandioca como culturas alimentares básicas, em substituição dos sorgos, culturas menos exigentes em termos de condições de água e fertilidade dos solos, libertou a força de trabalho masculina da economia doméstica, o que permitiu aos homens permanecer por longo período de trabalho na África do Sul, deixando seguramente as mulheres com as famílias, e isso aumentou a importância das mulheres na economia doméstica.

Outras culturas também cultivadas localmente como o arroz, cana doce, nos solos aluvionares dos vales dos rios, abóboras, melancias, nozes bambarra e ervilhas tornaram-se populares. A cultura do feijão era bastante importante por causa da sua resistência a seca e também porque a sua colheita tardia, em Maio, fazia com que fosse a última cultura a ser colhida (Harries, 1994: 8).

A introdução de novas culturas, algumas das quais adaptadas aos solos menos férteis e arenosos, resistentes a seca, associada a diversificação de culturas colhidas em épocas diferentes, garantiu o equilíbrio alimentar mesmo nas áreas ciclicamente assoladas pela seca e o estabelecimento das populações mesmo em solos arenosos com pouca fertilidade onde a preparação do solo consistia no corte e queimada das árvores, uma técnica típica de agricultura itinerante. Na estação seca moviam-se para locais com condições de água para a prática de agricultura.

Os meses de Novembro e Dezembro eram normalmente de fome e, era igualmente o período em que se gastava muita energia por cultivo da terra. Durante este período, caracterizado por seca e fome, as frutas é que constituíam o principal recurso alimentar, é neste período que se consome a mafura, fruta da mafurreira (*Trichilia emética*), *nkuhlu* em tsonga-changana, outras frutas como *makwakwa* colhidas do *kwakwa* (*Strychnos innocua*), massala (*Strychnos spinosa*), localmente chamada *nhlala*, eram igualmente colhidas. É nesse período que se colhia também a marula (*Herpethyllum caffrum*), localmente chamado *nkanye* para preparar bebida nutritiva *bukanye*. Muitas frutas silvestres eram colhidas para preparar bebidas que se

servia como refeição. Durante este período seco consumia-se muito a cerveja de sorgos e milho devido a facilidade de conservação desses cereais para serem consumidos durante todo o ano.

O consumo de bebidas em conjunto constituía uma forma de expressar a identidade colectiva, uma forma de venerar os ancestrais, ligando as gerações passadas das presentes. O consumo de cerveja era um sinal de renovação, marcando a passagem das estações, veneração dos ancestrais, acompanhava os ritos de passagem, como nascimento, casamento, morte. A bebida era um elemento essencial para a diversão e também constituía um elemento central nos rituais da criação das fronteiras comunitárias.

Para além da agricultura e colheita de frutas silvestres, a caça desportiva, aquela destinada a prover alimentos à família dos caçadores localmente chamados *bahloti*, distintos dos caçadores profissionais localmente chamados *amapisi*, a pesca ao longo dos rios, lagoas e no mar, e a criação de animais, constituíam as principais actividades localmente praticadas. Mas o gado bovino apesar de constituir um importante sinal de riqueza e distinção social do seu proprietário entre os tsongas, a sua criação acabou sendo prejudicada, reduzida devido a propagação da mosca tsé-tsé que tornou endémica a *trypanosomiasis* na região e pelo facto de constituir um dos principais elementos de saque nos raides ngunis de Gaza e swazis. Assim, a cabra resistente aos ataques da mosca tsé-tsé, mas também os porcos e galinhas evitados pelos raides dos grupos vizinhos acabaram constituindo os animais mais criados.

Para além da introdução de novas culturas, caça desportiva e criação de animais que constituem actividades que garantiam a subsistência das famílias, desenvolvia-se no espaço ocupado pelos tsongas uma intensa actividade de caça grossa, de onde se extraía o marfim, bastante abundante no vale do Limpopo e seus afluentes Changane e rio dos Elefantes, peles de leopardo, macacos, e de outros animais para fins comerciais. O comércio de marfim fez-se acompanhar pelo comércio de armas de fogo proveniente do Natal e Cabo, destinadas a caça, mas que eram também usadas nos conflitos locais. Quando o comércio do marfim entrou em crise na segunda metade do século XIX, começou a vigorar o comércio de oleaginosas, com destaque para o amendoim, mafura e pequenas quantidades do sésamo pelo porto de Inhambane. O comércio de oleaginosas foi impulsionado pelo estabelecimento de duas sucursais da firma Fabre et Fils, uma das maiores companhias comerciais da Marselha na época, uma em Inhambane estabelecida em 1867 e a outra em Lourenço Marques, estabelecida em 1869 (Zonta, 2011). Em Lourenço Marques, a firma explorou o padrão local

de acumulação, trocando enxadas por oleaginosas (Harries, 1994: 85). Na região, a enxada mais do que um instrumento de trabalho, funcionava localmente como um meio de pagamento de *lobolo* (preço da noiva).

A agricultura, a caça, o comércio e o trabalho migratório, constituíram esquemas de adaptação dos tsongas ao seu meio ambiente para a sobrevivência e reprodução do seu sistema de vida criando uma identidade própria. As duas últimas actividades foram muito importantes na monetarização da região integrando a região no circuito económico mais alargado.



### 1. A invasão nguni e a formação da identidade tsonga-changana

Os ngunis estabeleceram-se no Sul de Moçambique no início da década de 1820, provavelmente entre 1821 a 1823 vindos da Zululândia (Natal), uma zona que desde os finais do século XVIII e inícios do século XIX atravessava um período de convulsões sociais generalizadas conhecidas por *m'fecane*. Tratava-se especificamente, de seca, fome, guerras e migrações dos diferentes grupos ngunis vencidos. Nessas convulsões Tshaka<sup>22</sup> sobressaiu como o grande vencedor, ao derrotar o seu grande rival Ndwandwe, do reino de Zwile, ocupando o seu território e perseguindo-o com os seus cabos de guerra. Depois, edificou um grande reino, o reino zulu (Liesegang, 1996; 2011 e Vilhena, 1996).

Foi no contexto das convulsões referidas que três entre os cabos de guerra do reino vencido, Zwanguendaba, N'qaba e Ngwana Maseku, atravessaram o território moçambicano. Durante a fuga que empreendiam no sentido Sul-Norte fixaram-se temporariamente em alguns locais do actual território moçambicano. O quarto, Sochangane ou Manukusse, estabeleceu-se em Moçambique e fundou o reino de Gaza entre 1821/23 a 1845 (Rita-Ferreira, 1982 e Liesegang, 1996). O nome de Gaza pelo qual o reino de Sochangane ficou conhecido deriva-se do nome do bisavô de Sochangane Mangwa Gaza (Liesegang, 1996: 8).

Sochangane, tendo sido educado na “escola guerreira” nguni reformada por Tshaka, não lhe foi difícil esmagar as populações autóctones tsongas, relativamente passivas e fundar o seu grande reino que se estendeu de Maputo ao Zambeze avassalando cerca de 200 chefaturas derrotadas (Vilhena, 1996: 26). Algumas populações tsongas emigraram para Transvaal onde se estabeleceram sob a guarda dos seus chefes e protecção de alguns caçadores profissionais de elefantes como João Albasini. Outros buscaram protecção nos presídios portugueses de Lourenço Marques e Inhambane. Não se trata aqui de estudo da história do reino de Gaza,

---

<sup>22</sup> A grafia do nome Tshaka varia de autor para autor, aqui adoptou-se esta por ser aquela que os conhecedores das línguas locais, como os missionários protestantes, geralmente usam. Tshaka foi um importante rei nguni, o responsável pelas reformas militares dos ngunis e da mudança do seu nome de nguni que para ele parecia medíocre para um povo guerreiro para zulu (que significa trovoadas ou céu). Transformou os ngunis, agora zulus num povo guerreiro e conquistador ao nível da África Austral. Por conta destas reformas militares os zulus foram responsáveis pela edificação dos maiores e mais poderosos reinos ou impérios regionais durante o século XIX, que só sucumbiram no processo da ocupação colonial bóer, inglesa e portuguesa já nos finais do século XIX. Estas reformas foram bem tratadas por Ki-Zerbo na sua obra intitulada História da África Negra, volume II.

pois, o tema já foi tratado por muitos pesquisadores<sup>23</sup>. O mais importante aqui é mostrar como o fenómeno aculturacional resultante da assimilação cultural e da escola de guerra nguni subtraíram socialmente uma fracção da população tsonga para formar uma nova identidade aqui designada tsonga-changana.

A invasão e conquista de uma fracção populacional tsonga por um grupo nguni dirigido por Sochangane, seguido de um período de domínio de aproximadamente 70 anos, alterou em certo grau os padrões da vida dos dois grupos. Pois, onde há contacto entre dois grupos portadores de padrões culturais distintos, qualquer que seja o tipo de interacção, ocorre sempre o fenómeno de aculturação em ambos os grupos. A diferença neste caso é que os vencedores ngunis planificaram para suprimir, alterar ou acrescentar, de forma consciente os aspectos das culturas das populações vencidas. Mas pelo contrário, a assimilação dos aspectos da cultura dos vencidos pelos vencedores ngunis só ocorria de forma inconsciente.

A invasão nguni que levou a formação do reino de Gaza em Moçambique, foi um processo caracterizado por conflitos militares, migrações, alianças políticas, processos aculturacionais e cruzamentos entre elementos de formações sociais diversas, tendo conduzido, naturalmente, à redefinição das identidades étnicas na área abrangida. Neste caso, o grupo conquistador e organizador do reino, definiu-se também por características culturais, assentes na sua cultura nguni, assim como pela sua origem geográfica. Os indivíduos e formações sociais de origem local, que se integravam no reino, foram englobados em novas categorias e com uma designação que os identificava na sua relação com o “Estado” (Liesegang, 1996: 35).

Para assegurar a lealdade dos grupos submetidos, os invasores ngunis definiam a política identitária ao nível do reino. Os aparatos estatais conduziram as populações submetidas para dentro do sistema pela combinação de práticas de incorporação e conquista (MacGonagle, 2008: 38). Neste caso, para os tsongas coube a designação de *mabulundlela* ou machanganas. Com a atribuição de um novo nome colectivo de changanas ou machangana, derivado do seu conquistador, o Sochangane, esse segmento populacional dominado pelos ngunis ficava subtraído do restante grupo tsonga. A designação de *mabulundlela*, ligada à sua condição laboral, iria desaparecer com o tempo, logo depois que eles deixaram de desempenhar essa

---

<sup>23</sup> A história do reino de Gaza foi bastante explorada. Para o aprofundamento dessa história podem ser consultados, entre tantos, os trabalhos como de Gerhard J. Liesegang (1986; 1996; entre outras); Maria da C. Vilhena (1996); os trabalhos de René Pélissier (1994); M. Newitt (1997) fornecem também valiosas contribuições.

função, mas o de changana perpetuou-se e continua a ser um dos elementos da sua identidade, embora localmente tenha pouca aceitação.

Em torno deste pacto social acompanhado por elementos distintivos específicos, vestimentas ngunis, os *tindjovo*, (avental de couro de macaco), mutilações ornamentais *swikhazu* (corte dos lóbulos das orelhas), formando orifícios por onde muitos transportavam canudos com rapé<sup>24</sup> foi se configurando uma nova identidade colectiva, a dos tsonga-changana. Algumas das informações aqui presentes sobre as vestimentas e mutilações distintivas são corroboradas por vários trabalhos de história e antropologia sobre o Sul de Moçambique como os de Feliciano (1998), Vilhena (1996), Liesegang (1996), Honwana (2002), entre outros.

Os ngunis introduziram também certas proibições, por exemplo, a proibição das antigas práticas tsongas de incisões corporais para fins ornamentais e de circuncisão masculina. Actualmente, a maior parte destes sinais distintivos introduzidos pelos ngunis encontram-se em extinção e são substituídos por elementos recuperados selectivamente nas antigas tradições locais e pelos novos valores modernos difundidos pelo cristianismo, Estado e outros actores de modernização.

Fica claro que a invasão e ocupação ngunis não actuaram apenas na esfera militar e política, como também se esbateram em todos os aspectos da vida social dos tsongas alterando-lhes os seus padrões tradicionais. Antes da invasão e dominação nguni, a organização social de maior referência para os tsongas era a linhagem ou chefatura, mas sempre marcada por laços de natureza parental podendo também incorporar politicamente elementos isolados imigrantes ou grupos de menor significado do ponto de vista numérico e sem território próprio e incapazes de adquiri-lo.

Todas as relações sociais estavam baseadas na linhagem ou nas interacções entre linhagens. E, a forma mais comum de mobilidade entre as linhagens eram as trocas matrimoniais. Os ngunis vieram alterar todo esse quadro, introduziram um novo conceito de poder baseado no princípio de territorialidade, alterando o anterior princípio de base parental. Com o novo princípio, os ngunis projectaram o poder para além da linhagem, movimentando os seus súbditos em toda a amplitude do seu domínio territorial, isto é, do Inkomati ao Zambeze, colocando os diferentes grupos nele contidos em contactos pacíficos ou bélicos, abrindo

---

<sup>24</sup> Entrevista gentilmente concedida ao autor por Maria Tivane em Chokwe no dia 30 de Agosto de 2019.

espaço para miscigenação cultura e biológica entre os tsongas, chopis, ndaus, bitongas e os próprios senhores ngunis.

Apesar de os monarcas ngunis terem implementado uma política estatal de integração cultural entre todos os grupos envolvidos, houve uma resistência passiva por parte dos tsongas e chopis em abandonar por completo as suas tradições. Mesmos os *ntihloko*<sup>25</sup>, os que não eram ngunis, mesmo fazendo parte dos conselhos reais e terem assimilado a cultura da corte, nguni obviamente, procuravam preservar aspectos da sua cultura de origem. Eugénio Dique Mandlate em entrevista no âmbito desta pesquisa disse o seguinte:

“...sou Eugénio Dique Mandlate<sup>26</sup>... os Mandlate são machopis originários de Nhambetse, no Posto Administrativo de Chidenguele, Distrito de Mandlakazi. O meu avô Zaba nasceu lá mesmo, mas transferiu-se para fixar-se em Dingane, terra dos Khambanes, depois transferiu-se novamente para Maxekahomo, igualmente terra dos Khambanes de Mandlakazi, é lá onde nasceu o meu pai, mas o meu pai veio se fixar aqui em Ntlalala (Chalala), onde eu nasci. O meu avô Zaba era comandante do *buthu* Zaba (regimento Zaba) e importante *induna*<sup>27</sup> no tempo de Ngungunhane, participou em muitas batalhas como guerrilheiro de Gaza. Desde o tempo do meu avô há uma tradição familiar que obriga que todo o membro da família que nasce fora da terra natal da linhagem, deve participar dum estágio, lá na terra de origem dos antepassados da linhagem paterna para aprender a língua chopi e passar pelos ritos de iniciação com base na tradição local. É por isso que apesar de ter nascido na terra dos Khambanes e ter vivido a maior parte da minha vida aqui, sei falar chopi e todos os membros da minha família também falam-no e assimilamos os aspectos básicos da cultura chopi...

Uma vez, ainda no tempo colonial, discuti com uma funcionária dos registos civis e notariados, era uma senhora de raça branca entreguei a minha caderneta indígena para poder ser trocada em bilhete de identidade porque assim o exigiam para que os meus filhos pudessem continuar com os estudos. Mas, ela escreveu mal o meu apelido, no lugar de Mandlate ela escreveu Manjate, eu pedi que ela alterasse, mas ela negou e atirou o bilhete no chão, também não o recolhi, saí fui-me embora, ela teve que me seguir e pedir desculpas depois passou correctamente o meu nome. Eu não gosto que os nomes sejam adulterados. Eu fui formado na Missão Suíça de Maússe e depois na Missão Metodista de Cambine junto com Eduardo Mondlane eles ensinaram-nos a ler e escrever bem em línguas locais. Leio, escrevo e falo bem changana, chopi e xitswa”<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> O significado do termo *ntihloko*, sing. *nhloko*, dependia do contexto onde era aplicado podendo designar as figuras políticas, os grandes ou os cabeças numa tradução literal ou escravos equiparáveis ao termo cabeças de gado.

<sup>26</sup> Entrevista gentilmente concedida ao autor por Eugénio Dique Mandlate na aldeia de Chalala, Posto Administrativo com o mesmo nome, Distrito de Mandlakazi, no dia 01 de Agosto de 2019. É importante referir que Mandlate é neto de Zaba, e ele e o seu pai Dique serviram a administração colonial como indunas, foi também colega da escola de Eduardo Mondlane o cofundador da FRELIMO.

<sup>27</sup> Termo de origem zulu, emprestado por muitas línguas influenciadas por zulu, que significa funcionário do rei ou assessor do rei.

<sup>28</sup> A entrevista foi concedida em língua changana, a tradução para português é do autor desta pesquisa, alguns nomes obedeceram a grafia da língua tsonga-changana para não lhes descurar a originalidade com que eram pronunciadas pelo entrevistado, de outra forma iria contra a vontade dele tal como fez a questão de realçar esse aspecto identitário ao longo da entrevista.

Neste excerto da entrevista, dois aspectos ressaltam, primeiro é o mecanismo de resistência à capitulação cultural dos membros do grupo chopi dos Mandlate, submetidos politicamente pelos ngunis e culturalmente assimilados e integrados num outro grupo igualmente submetido, o dos changanas Khambanes<sup>29</sup>. Por meio de estágios iniciáticos dos seus membros na terra natal da linhagem em Nhambetse, terra dos chopis, eles conseguem conservar aspectos da sua cultura transmitindo-os de geração em geração. Apesar de Zaba ter assumido importantes cargos de chefia no reino de Gaza e o seu filho Dique e neto Eugénio terem exercido a função de sipaios no regulado dos Khambanes durante a colonização portuguesa, não permitiram que fossem culturalmente alienados das referências chopis. O segundo aspecto é a resistência manifestada por Eugénio à adulteração do seu nome, o que mostra alguma afinidade com a sua identidade chopi.

A política cultural dos monarcas ngunis de Gaza apesar de aparentemente ser integracionista, era na sua essência ambígua, o seu integracionismo era movido por questões muito pragmáticas de reprodução do aparelho militar e de aprovisionamento de mulheres para os dominadores ngunis. Pois, era cada vez mais necessário integrar elementos de grupos dominados no exército, assimilá-los as táticas e a bravura militar ngunis e patenteá-los no caso de valentia demonstrada para suprir a inferioridade numérica dos ngunis e evitar o seu aniquilamento por acções subversivas ou ataques externos.

Quando Ngungunhane transferiu a capital do reino de Mossurize para Mandlakazi em 1889 estima-se que não haviam mais de 100 ngunis puros no exército. O mesmo também se diz em relação aos casamentos, a insuficiência de mulheres ngunis para contrair matrimónio com os diferentes chefes e militares ngunis e, considerando que a poliginia era uma prática comum entre os ngunis, até porque era um indicador da riqueza de um homem, tornava-se necessário admitir casamentos entre ngunis e mulheres provenientes de grupos dominados. Mesmo as mães dos próprios monarcas Muzila e Ngungunhane não eram ngunis, a de Muzila era tsonga e a de Ngungunhane era ndau.

---

<sup>29</sup> Esta é a identidade na qual se reconhecem os tsonga-changanas de Mandlakazi, eles manifestam alguma relutância em aceitar serem designados machanganas, provavelmente por estar associado ao antigo invasor nguni, e reflectir um sentido de submissão. Khambane é pai do Dzowo, o fundador de um dos reinos tsonga mais poderoso, o reino dos Khambanes, antes da invasão nguni, ocupava quase a metade do actual Distrito de Mandlakazi, uma parte do Distrito de Chibuto e de Chongoene. Limitava-se com um outro importante reino pré-nguni, o dos Makwakwa. Segundo a tradição oral ambos tiveram uma origem comum. Actualmente os que vivem no posto Administrativo de Makwakwa também se consideram makhambanes, é provável que eles tenham a consciência desta origem comum ou sofreram a aculturação dos khambanes, ambos pertencem a linhagem Mondlane

Os homens adultos não ngunis ou angunizados não eram incorporados no exército, tinham apenas a tarefa de produzir (principalmente na agricultura, pecuária e caça), os bens necessários para o pagamento do tributo necessário para o sustento dos ngunis, em caso de rebeldia, eram “carne para canhão”. Somente as crianças capturadas nos grupos vencidos é que eram levadas para serem gradualmente preparadas nas casas reais ngunis. Ao tornarem-se adultos, eram empregues no cultivo da terra para o sustento dos ngunis. Desenraizados das suas aldeias, dos seus usos e costumes, bem como de todas as referências com que haviam contado, os jovens provenientes dos grupos vencidos tinham forçosamente de se integrar na sociedade nguni.

As melhores qualidades guerreiras constituíam um dos meios para aceder a categoria de angunizado, que era *mabulundlela* ou machangana no caso de ser tsonga. É por isso que apesar destes jovens serem descendentes de gente sem instinto bélico, ao serem incorporados no exército, por questões de sobrevivência e pela educação guerreira recebida, tornavam-se guerreiros tão valentes e audazes como os seus senhores ngunis (Vilhena, 1996: 23). A categoria de *mabulundlela* ou machangana era intermédia na hierarquia social no reino, situada entre o estrato social de base, o de *matonga* e superior de nguni. Alguns dos angunizados chegavam a assumir funções relevantes no exército e na administração pública.

O caso mais saliente é do Maguiguane Kossa, portanto, um tsonga de Khosseni (Magude), na curva do Inkomati, que tendo sido inicialmente cozinheiro do Muzila e, por ter se mostrado hábil e feroz no combate, Gungunhane, o filho e sucessor de Muzila, fez dele o seu principal cabo de guerra (*Ibid.*). A entrevista com o já citado Eugénio Dique Mandlate no âmbito desta pesquisa permitiu destacar um outro exemplo, o de Zaba wa Modumana wa ka Mabesa, que mesmo sendo chopi desempenhou uma função muito relevante no reino, como *induna* de gado de Ngungunhane em Mandlakazi e, igualmente comandante militar de Gaza a frente do *buthu* Zaba. Pela importância que o gado tinha no reino de Gaza, a função de *induna* de gado era de maior importância ao nível do reino.

Podiam ser tantos os exemplos, mas entende-se que estes são suficientes para a demonstração da lógica do processo. É importante realçar que apesar da integração de elementos masculinos provenientes dos outros grupos não ngunis no exército e em algumas posições de destaque na administração pública, a sua posição social perante os ngunis não deixava de ser subalternizada, pois eram apenas angunizados (assimilados ngunis), também chamados machanganas no caso de serem de origem tsonga, a quem se não reconhecia direitos iguais

aos dos ngunis. Em baixo dos angunizados, situavam-se os *matongas*, gente inferior, objectos conquistados ou meros escravos, eram equiparáveis aos servos da gleba na Europa medieval, estes eram propriedade dos ngunis. Segundo Vilhena (1996: 23), “a diferença entre angunizados e *matonga* estava em que este último não se tinha integrado na sociedade nguni, por ter sido incapaz de assimilar a sua cultura”.

Os casamentos entre os membros dos diferentes grupos também eram permitidos, sobretudo do homem nguni com mulheres capturadas nos grupos étnicos vencidos, e os filhos seguiam os princípios da linhagem paterna. Mas a mulher nguni não tinha nenhuma oportunidade de se casar com um vencido porque estes eram geralmente chacinados. Mas nada mostra que houvesse qualquer forma de proibição de casamentos entre as mulheres ngunis e homens provenientes dos grupos dominados, mas o reduzido número das mulheres ngunis e o seu *status* social, sendo membros do grupo dominante, limitava esse tipo de casamentos inter-étnicos. Existiam os rapazes capturados aos vencidos, que passados alguns anos tornavam-se agunizados e necessitavam de casar, mas por uma questão de *status* social, não podia uma mulher nguni casar-se com um escravo. Estes podiam sim, casarem-se com mulheres igualmente capturadas em outros grupos vencidos ou do mesmo grupo da origem do rapaz.

O costume seguido pelos monarcas ngunis, que consistia em transportar os habitantes de cada região conquistada para outra, teve como consequência, um caldeamento de línguas e costumes. Por exemplo Sochangana levou os ndaus vencidos para lutarem contra N’Kaba nos territórios de Sofala, Massapa e Mussurize e com a vitória, ficaram os ndaus como habitantes dessa região e vassalos dos ngunis. Gungunhane, em continuação dessa prática, trouxe consigo de Mossurize para Mandlakazi em 1889, muitos ndaus que serviam o reino de Gaza, com o propósito de conquistar os chopis. Esse processo deu origem a uma vasta população vassala e escrava, com predomínio da cultura nguni. Falava-se no reino cerca de seis línguas diferentes (nguni, changana, tswa, ndau, bitonga e chopi), “mas a do grupo dominante nguni era a língua da corte e dela as línguas dos súbditos emprestaram alguns termos” (Liesegang, 1996: 36).

A angunização em massa dos tsongas do baixo Limpopo e a sua iniciação na “escola nguni”, doptou esta população de uma característica que os distingue dos restantes grupos tsongas. A integração dos tsongas no exército nguni, como *mabulundlela* e o seu envolvimento nas guerras de conquista sob as ordens dos monarcas nguni doptou-os deste espírito de conquista e de projecção político-cultural transpondo as fronteiras demarcadas pela tradição. Assim, a



angunização dos tsongas significou também a projecção da imagem dos changanas, um substrato tsonga angunizado para fora dos seus limites étnicos acompanhando a amplitude da projecção do poder nguni. Mas isto também lhes trouxe inimizades com os outros grupos étnicos por eles conquistados sob as ordens nguni. Quando o poder nguni foi destruído pelo imperialismo português, toda a herança cultural coube aos changanas.

A angunização enquanto processo aculturacional não implicou a transformação unilateral dos tsongas em angunizados na medida em que implicou contactos entre culturas diferentes embora uma dominante e outras dominadas, houve sempre espaço de reciprocidade, o que significa que a angunização dos tsongas implicou também mudanças significativas na cultura dominante nguni. Isto permite afirmar que a angunização dos tsongas em changanas implicou também a tsonganização dos ngunis e outros grupos por eles submetidos.

Para Rita-Ferreira (1982: 257), o superior dinamismo e o potencial demográfico tsongas acabaram por absorver, não só os conquistadores ngunis e os 80 000 ndau por eles enquadrados, mas também os restantes grupos locais: chopes, bitongas. Para ele não há dúvida que, a exemplo dos swazis, os tsongas poderiam ter dado a uma unidade cultural e linguística com largas possibilidades de vir a ser viável tanto no plano político como no plano económico. Porém, esta possibilidade apresentada por Rita-Ferreira só tornar-se-ia possível se internamente eclodisse uma revolução que liquidasse as barreiras parentais ou da pequena chefatura para dar espaço a uma integração estatal mais ampla e com um sistema sofisticado de administração pública, uma realidade para a qual ainda não se vislumbrava nenhum sinal quando os ngunis invadiram a zona.

Apesar de todas as influências, nota-se ainda hoje um sentimento generalizado na população de Mandlakazi da vontade de afirmação da sua identidade makhambane (tsonga-changana) com todas as suas referências tradicionais. E, em contrapartida, eles manifestam uma total indiferença em relação às referências políticas ou culturais ligadas à monarquia nguni, mesmo nas redondezas da sua última capital, apesar do esforço do governo em espalhar monumentos em sua memória. Isto leva a concluir que o reino de Gaza actuou mais na esfera da dominação política que não chegou a atingir efectivamente o âmago da cultura tsonga ao ponto de modificá-la de forma significativa. O tsonga continua a ser a referência para a população de Mandlakazi apesar das influências que foi recebendo nos contactos com as outras formações de natureza política ou simplesmente sociais.



Pode-se concluir que as diferenças culturais no reino de Gaza definiam posições na sociedade, muito mais do que definiam os limites da sociedade como um todo. Portanto, a política cultural praticada no reino de Gaza permite perceber que os monarcas ngunis ainda não concebiam o Estado em termos modernos em que segundo Gellner (1996), “a cultura passa a demarcar a fronteira de uma unidade social ampla e internamente móvel, dentro da qual os indivíduos não têm uma posição fixa e passam por uma rotatividade baseada nos requisitos da produção”. Ao estabelecer posições sociais em termos culturais de nguni-angunizado-amatonga, e não em termos de posição do indivíduo no mercado dentro de uma cultura nacional, os monarcas de Gaza situavam o reino na categoria dos Estados pré-modernos.

Mas, diferentemente dos tsongas que concebiam a sua organização social em termos de posições assumidas ao nível da linhagem ou chefatura, mas sempre assente na base parental, politicamente estruturada de forma bastante simples, os ngunis introduziram um modelo estatal, um pouco mais complexo baseado num sistema de relações socio-políticas igualmente complexas. Embora o reino nguni não possa ser colocado ao nível de sistemas estatais modernos, apresentava um sistema organizativo superior a muitas das formas de organização tradicional desenvolvidas em Moçambique.

O pouco esforço dedicado ao desenvolvimento de uma língua de unidade nacional que servisse para a administração pública e para minimizar o peso das diferenças tribais, a pouca atenção dedicada a educação das mulheres sobre aspectos ligados a cultura nacional, a hierarquização da sociedade com base em critérios de origem étnica, constituem falhas da política cultural de Gaza que impossibilitaram o desenvolvimento de uma cultura de carácter nacional promovida por uma política estatal.

As consequências culturais das alianças matrimoniais entre membros masculinos da etnia nguni com mulheres provenientes de outros grupos étnicos, com destaque para as de origem tsonga tem escapado muitas análises, porém revestem-se de suma importância no fracasso da assimilação da cultura nguni pelos tsongas. Portanto, a educação das crianças estava a cargo das mulheres, e estas educavam as crianças na cultura e língua das suas origens porque no reino de Gaza somente os homens ligados ao poder é que eram obrigados a aprenderem a língua nguni como língua do direito, as mulheres continuavam a falar as suas línguas de origem e por vezes nem sequer sabiam falar o *xingunu* o que fazia com que as crianças fossem orientadas nas línguas maternas. O resultado que isso deu foi a tsonganização progressiva dos

ngunis ao invés da angunização dos tsongas. O changana, se se colocar do lado a ligação da origem do termo com o fundador do reino nguni, é muito mais tsonga do que nguni.

A monarquia nguni, entrou numa área cultural tsonga em consolidação, dominou-a politicamente por um período de tempo de aproximadamente 70 anos, falhou na sua política cultural que pudesse levar à construção de uma unidade de carácter nacional, foi tematizado, perdeu a vitalidade e desapareceu. O facto mais importante operado pela monarquia nguni e que constituiu o ponto de partida para a definição da identidade tsonga-changana foi a assinatura do acordo de 1861 entre Muzila e o governador de Lourenço Marque que dividia a comunidade tsonga pelo Inkomati em rongs no Sul e changanas no Norte, mas isso não passava de delimitação de uma fronteira política, mas que haveria de ser convertida progressivamente numa fronteira cultural.

## **2. O êxodo nguni-ndau para o vale do Limpopo e as transformações culturais no local da chegada**

A interpenetração cultural entre os ndaus e os changanas resultante da migração e estabelecimento dos ndaus na área de maior concentração changana, concretamente nos eixos do vale do Limpopo e do seu afluente Changane provocou mudanças nos padrões culturais da população local. Essa migração maciça dos ndaus do Norte para o vale do Limpopo e seus afluentes, teve como causa a transferência da capital do reino de Gaza de Mossurize, na actual Província de Manica na região Centro de Moçambique para Mandlakazi, actual Província de Gaza, região Sul de Moçambique. Esta transferência da capital do reino ocorreu em 1889 quando o reino de Gaza já estava sob reinado de Ngungunhane.

Este êxodo nguni-ndau para o vale do Limpopo constitui um facto histórico de suma importância, por ter constituído o momento de início de novas relações entre os ndaus, população da região Centro de Moçambique, e os tsongas do Sul. Trata-se de um facto histórico de natureza político-militar, mas que afectou todos os aspectos da vida social das populações envolvidas. Esse movimento transformou a geografia de Gaza para a imagem que predomina até hoje. O substrato changana sentiu o impacto social dessa migração com maior intensidade por ter sido o anfitrião desse fenómeno.

As razões desta mudança do centro da gravidade do poder político nguni do Centro para o Sul de Moçambique em 1889 situa-se até aqui ao nível de hipóteses. Não se sabe ao certo, se Ngungunhane terá captado sinais de maus tempos para o seu reino, agora sob fortes pressões

dos imperialismos britânico e português e, como bom crente do poder dos espíritos dos antepassados, ter decidido aproximar a capital dos santuários reais no vale do Limpopo para obter a protecção dos espíritos dos seus antepassados e garantir a estabilidade do reino. É pois, no vale do Limpopo, concretamente em Chaimite, no actual Distrito de Chibuto, área de maior concentração dos changanas, onde se encontra o túmulo e as ruínas da capital do primeiro monarca e fundador do reino de Gaza, o Sochangane, que é igualmente avô paterno de Ngungunhane, portanto, lá se encontram todos os símbolos sagrados do reino e está ao alcance de Mandlakazi com maior brevidade.

Segundo a análise de Beach (1993: 36), a transferência da capital de Gaza para Sul devia-se, obviamente, às dificuldades que Gaza enfrentava no controlo da parte Sul do seu vasto território tributário. Liesegang (1996) corrobora e acrescenta que a decisão de mudar a capital chegou ao governo português depois de uma reunião realizada por volta do dia 2 de Outubro de 1888. Os tios de Ngungunhane sublinharam mais tarde em 10 de Junho de 1895 numa reunião com o missionário suíço Liengme que, a licença dada aos portugueses de iniciar a operação de mineração em Manica, a saída de Ngungunhane de Mussapa (versão aportuguesada de Wusapa), e a mudança para o Sul faziam parte de um acordo com os portugueses. O mesmo acordo incluía a devolução ao governo de Gaza de certos chefes que no tempo de Muzila tinham pertencido a Gaza, incluindo mesmo alguns ao Sul do rio Inkomati, só que estes na sua maioria (incluindo Mawelele, Ntimane, Nwamba, Magaia) não estavam interessados a serem incorporados em Gaza. É daí que Liesegang conclui também que a pressão e insistência do governo português de abrir Manica a mineração também deve ter sido um dos factores importantes.

Há uma hipótese de natureza económica adicionada por Vilhena (1996: 107) que julga ter desejado Ngugunhane aproximar-se da zona da grande emigração para as minas de ouro e diamante da África do Sul, onde os seus súbditos regressavam com algumas libras de ouro.

Na verdade, Mandlakazi era também geoestrategicamente importante para a projecção, segurança e prosperidade do poder nguni. Encontrava-se distante dos locais de maior interesse imperialista como regiões mineiras e portos naturais, o que reduzia a pressão de qualquer poder imperialista europeu em vulto na altura. É uma extensa planície irrigada por Limpopo e seus afluentes propiciando condições para a pastagem do gado bovino, a principal economia nguni, mas também a caça ao elefante bastante abundante no médio Limpopo e, ao Norte e Nordeste, o local oferece igualmente melhores condições para a prática da agricultura ao Sul.

Rita-Ferreira (1982: 249) acrescenta outras vantagens de natureza geoestratégica e sobrenatural como o acesso directo ao mar e às armas de fogo, visto o Limpopo ser navegável por navios oceânicos pelo menos até Xai-Xai. De facto, foi por aquela via que Ngungunhane recebeu as 1000 carabinas em 1891 fornecidas pela *British South Africa Company* (BSAC). Mais ainda, a proximidade com o importante porto comercial de Inhambane, embora mantendo prudente distância em relação ao suspeito e imprevisível litoral; a facilidade de subjugar os rebeldes chopos comandados pelos seus inimigos fidalgaís Binguane e Shipenanhane e, a localização da capital entre o Limpopo e as nascentes do Inharrime, permitia aos guerreiros nguni alcançar as povoações fortificadas dos chopis, os célebres *khokholo*, sem terem que enfrentar o tabu que limitava a liberdade dos ngunis nos combates em meio aquático, tudo isto tornava Mandlakazi atraente para o estabelecimento da capital do reino.

Todas são hipóteses prováveis, o certo é que em 1889, pela decisão real a capital de Gaza foi transferida do Centro para o Sul de Moçambique. Foi uma parcela considerável dos ndaus que foram forçados a abandonar a sua terra para cortejar o êxodo nguni para o Sul. Os números variam bastante uma vez que se baseiam em estimativas, não houve contabilização real das pessoas que partiram da zona de Espungabeira/Chipanga para o Sul, mas todas as estimativas situam em algumas dezenas de milhares de pessoas, mas sempre as estimativas partem de 50 000 para frente (Liesegang, 1996: 46).

Os números apresentados não podem ser de modo nenhum desprezados, atendendo os baixos níveis demográficos da região nessa altura, os emigrados podiam constituir mais do que a metade de toda a população que habitava a zona evacuada. Segundo MacGonagle (2008: 51) os ndaus foram forçados a emigrar junto com os seus senhores ngunis, os que recusavam, eram imediatamente assassinados. De acordo com Vilhena (1996), a ordem de partida de Mossurize foi dada no dia 15 de Junho e o cortejo seguiu em duas colunas, uma comandada pelo próprio monarca Ngungunhane acompanhado por quatro portugueses, desceu o Save, para depois seguir a costa de Inhambane até Mandlakazi, a segunda coluna comandada por Dlambuye, filho de um irmão de Sochangane, portanto tio de Ngungunhane, atravessou o Save pela zona da sua confluência com Lundi, no alto Save, seguiu pelo interior até Chibuto.

Havia também movimentos individuais de pessoas que utilizavam outras rotas, passando por Hlanganine ou Mabote para o Norte, procurando pessoas esquecidas, mulheres fugitivas e regressando pelo mesmo caminho. Portanto, toda a região entre o Save e o Limpopo conheceu

nesse período uma agitação invulgar de movimentações de gente guerreira, saques e chacinas que durou cerca de quatro meses. A distância percorrida de Mossurize ao Limpopo é de aproximadamente 600 km.

Foi este fenómeno histórico que introduziu o contingente ndau no meio da população tsonga-changana do vale do Limpopo. A interacção entre os dois grupos produziu, obviamente, mudanças em alguns aspectos culturais de ambos que afectaram as suas características identitárias colectivas. Os descendentes dos ndaus tornaram-se changanas sem que seja necessário que eles abandonassem completamente todas as suas práticas culturais, apesar de que a assimilação tornou-se necessária para eles por questões de sobrevivência. Então, significa que a partir desse momento o vale do Limpopo passou a contar com a presença de changanas de origem ndau, a que se adiciona também o elemento nguni, o antigo colonizador de ambos, formando-se a moderna identidade tsonga-changana.

Se se partir do pressuposto de que o recrutamento de jovens ndaus destinava-se a sua integração no exército nguni chega-se a uma hipótese de provável predomínio do elemento masculino ndau integrado ou por integrar no exército e também de jovens escravas que seriam posteriormente casadas pelos ngunis ou pelos guerreiros valentes ao serviço do reino de Gaza como era prática naquele reino. Foi uma migração do exército ndau acima de tudo, ao serviço de Gaza e também dos membros do grupo nguni de Gaza e suas famílias. É muito improvável que a marcha integrasse velhos que seria muito difícil para eles caminhar os cerca de 600 km a pé. Por isso, o estabelecimento de uma população jovem ndau, predominantemente masculina, com um grande potencial de fecundidade foi muito determinante para o estabelecimento de cruzamentos inter-étnicos ndau-changana.

O predomínio do elemento masculino entre os recém-chegados determinou para que o tipo de cruzamento mais comum fosse de homens ndaus e mulheres tsonga-changanas. A educação dos filhos pelas mães tsonga-changanas fez com que a descendência biologicamente híbrida assimilasse mais elementos da cultura materna tsonga-changana e se identificasse mais com ela do que com a cultura paterna ndau, distante e desconhecida. A ligação com o ndau permaneceu simplesmente ao nível do parentesco, da fixação da linhagem, uma vez que tanto nos ndaus assim como entre os tsonga-changanas a linhagem define-se pela via paterna. As linhagens de origem ndau como Sithoi, Moiane, Muhlana (ou Muchanga), Tivane, presentes no vale de Limpopo que agora se identificam como tsonga-changanas podem ter sido

introduzidos no vale do Limpopo e sofrido mutações em muitos das suas práticas culturais nesse contexto de interacção entre elementos ndaus com os da esfera tsonga-changana.

Um outro impacto sociocultural dessa migração e que tem atraído a atenção dos antropólogos, historiadores e sociólogos na actualidade situa-se no contexto das transformações operadas ao nível das práticas religiosas no vale do Limpopo e, em menor intensidade em quase todo o Sul de Moçambique. Honwana (2002: 55) situa a prática de possessão pelos espíritos, implicando estado de consciência alterado ou transe “real” nesse contexto de transformações ao nível das crenças na região Sul, resultante do contacto com elementos de origem ndau. Foi a partir do último quartel do século XIX que os tsongas ficaram expostos ao transe “real”, através de grupos externos à região com os quais interagiram, e essa interacção radica na migração ndau e nguni.

O trabalho de Honwana (2002) reflecte profundamente sobre a vida religiosa no reino de Gaza mostrando a interacção entre os vários tipos de praticantes da religião tradicional das três formações sociais que compunham o reino. O estudo associa os ngunis à mediunidade *mungoma* ou *ngoma*, os tsongas à *nyanga* ou *nyangarume* e os ndaus à *nyamussoro*. Os antigos médiuns ngunis e tsongas que podiam ser homens ou mulheres praticavam a cura, protecção, neutralização das acções malignas dos feiticeiros, adivinhação, recorrendo à determinados procedimentos usando ossos de animais, búzios, fragmentos minerais, sementes, ou utilizando vísceras de aves e ruminantes. O seu poder sobrenatural estava ligado aos espíritos dos antepassados *tingulube* ou *swikwembo*.

Para além de curar, alguns destes praticantes da mediunidade são também especialistas na neutralização de espíritos maus os *muhliwa* ou *swipoka*. Os *swikwembo swa muhliwa* ou *swipoka* são espíritos de pessoas cuja morte foi provocada por acções anti-sociais de magia ou feitiçaria (Honwana, 2002: 58). *Muhliwa* deriva-se do verbo *kudla* (comer), e significa aquele que foi comido. Segundo a autora, entre os tsongas, quando alguém morre vítima de acção da magia ou feitiçaria (*baloyi* sing. *muloyi* ou *noyi*), considera-se que essa pessoa foi comida porque acredita-se que os feiticeiros se alimentam de carne e sangue humanos, o que lhes torna seres malignos e anti-sociais. Esses espíritos, são em geral, manipulados pelos feiticeiros nas suas acções contra os membros da comunidade. Acredita-se que os feiticeiros matam alguém e captam o seu espírito e manipulam-no para matar ou prejudicar o bem-estar dos indivíduos ou grupos.

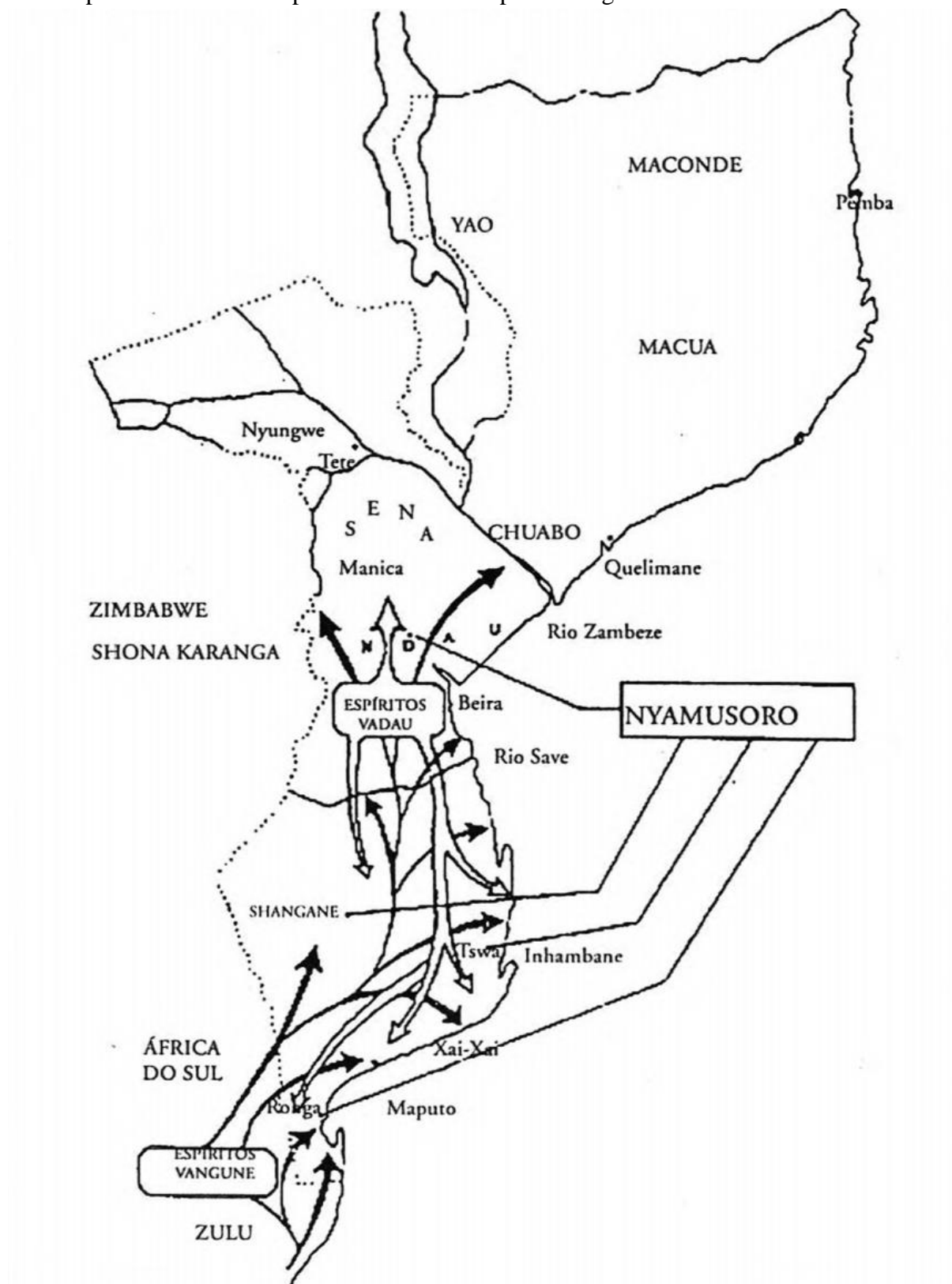
A interacção entre as mediunidades dos três grupos sociais, os tsonga-changana, os ngunis e os ndaus deu lugar a um novo tipo de médium, o *nyamussoro*. Esta é uma figura que incorpora os três tipos de seres espirituais combinando os seus poderes e funções. Mas, *nyamussoro* é originariamente ndau que por meio de processo aculturacional passou também a influenciar todo o grupo tsonga e, de forma mais intensa o sub-estrato tsonga-changana. Portanto, pode-se afirmar que a penetração ndau na área dos tsonga-changanas foi acompanhada por inoculação de um novo tipo de espíritos os *mpfhukwa* (os ressuscitados), também conhecidos por *svikembo swa matlari*<sup>30</sup> (espírito das armas, espíritos de guerra), no panteão espiritual deste último grupo, cujo trato com eles depende igualmente de introdução de uma nova prática mediúnica dos *nyamussoro* que consiste no transe “real”, que permite captar esses espíritos para dialogar directamente com o interessado. O mapa que se segue ilustra o movimento seguido pelos ndaus e ngunis no processo de propagação dos novos tipos dos espíritos e práticas mediúnicas.

---

<sup>30</sup> Acredita-se que os espíritos *mpfhukwa* ou *svikembo swa matlari*, são espíritos dos militares estrangeiros mortos nas guerras ngunis na região. A estes espíritos reconhece-se a capacidade de ressuscitar para exercer vingança, provocando doenças ou mesmo matando os descendentes dos que os mataram ou maltrataram em vida, ou apenas para pedir protecção. O fenómeno *mpfhukwa* é originalmente ndau. É uma capacidade adquirida através dos poderes de uma planta chamada *mvhuko*, cuja utilização dos poderes faz parte da tradição ndau. Uma solução feita com base nesta planta era administrada aos bebés para protegê-los. Acredita-se que tal solução torna as pessoas mais fortes e, depois de mortas, capazes de reavivar o seu espírito e procurar vingança (Honwana, 2003: 62).



**Figura 4:** Carta geográfica do movimento migratório empreendidos pelos ndaus e ngunis com as suas práticas mediúnicas para a área habitada pelos tsongas



**Fonte:** Honwana, (2002: 61)



A explicação sobre porque estes espíritos estrangeiros actuam afligindo a população tsonga-changana tem sido de que estes espíritos são de guerrilheiros e outras pessoas mortas nas guerras ngunis em território tsonga-changana e que não foram devidamente enterrados. “As suas famílias não puderam chorá-los e levar a cabo os rituais necessários para os colocar nas suas devidas posições no mundo dos espíritos”. “Deste modo, as suas almas estão agitadas, são espíritos com *xiviti*” (rancor), portanto sedentas de vingança (Honwana, 2002: 62).

“Geralmente, os espíritos atormentam as famílias locais até a sua vontade ser respeitada e passarem a ser membros da família, através do casamento com uma rapariga virgem. Para serem apaziguados, os espíritos *mipfhukwa* pedem, em geral, um *ndhumbha* (palhota dos espíritos, também conhecido por *thepele*), uma rapariga virgem para casar com eles e tornar-se uma *nsati wa svikwembu* (esposa dos espíritos) uma cabra ou uma vaca para reprodução ou apenas cabeças de gado e, às vezes, também dinheiro” (*Ibid.*).

Os *mipfhukwa* tornam-se, por isso, numa espécie de expressão de encarnação da dívida e da falta moral que transita gerações dentro das linhagens tsonga-changanas tornando-se, por isso, uma questão social. Os tsonga-changanas são hoje possuídos por espíritos *vangunu* e *vandau* pelo processo de *mpfukwa*, mas também dos *tinguluve*, que são os espíritos dos antepassados. A coabitação de três seres espirituais diferentes no corpo do mesmo indivíduo dá origem ao *nyamussoro*. Estas três categorias de espíritos encarnados no *nyamussoro* possuem funções e poderes definidos: os poderes dos remédios e ervanários possibilitados pelos *tinguluve*, o poder de adivinhação pelos *tinhlolo* (conjunto formado por ossículos, búzios, fragmentos minerais, sementes), adquiridos nos espíritos *vangunu*, e os poderes de exorcismo *kufemba* (farejo) dos espíritos *vandau* (Honwana, 2002).

Dos três sistemas religiosos parece que o dos ndaus é o mais complexo e mais respeitado e o dos tsongas o mais simples e, por isso, os seus espíritos são os menos temidos. Portanto, a imigração ndau no território dos tsonga-changanas foi acompanhado por introdução de uma série de instituições religiosas novas provenientes dos ndaus e tornou o sistema religioso tradicional tsonga-changana mais complexo. O caso do transe real, do *ndhumbha* (uma palhota muito pequena com a função de morada dos espíritos ndaus), o *mpfukwa*, constituem exemplos de novas instituições introduzidas e que, de alguma forma, alteraram alguns dos aspectos da identidade tsonga-changana, conferindo-lhe novas características.

Mais ainda, os changanas assimilaram as crenças totêmicas dos ndau que invadiram o seu território como guerrilheiros sob as ordens dos monarcas ngunis. A questão de totemismo constitui uma particularidade do sub-grupo tsonga-changana no contexto de todo o grupo

étnico tsonga que os distingue dos sub-grupos tswa ao Nordeste e ronga ao Sul periféricos às influências aculturacionais do reino de Gaza. Mesmo entre os tsonga-changanas, o totemismo é praticado de forma efectiva pelos descendentes das linhagens de origem ndau que assimilaram a cultura tsonga-changana e passaram a se identificar com ela, os elementos tsonga-changanas de origem tsonga adoptaram apenas alguns elementos presentes no totemismo ndau mas mantêm as suas práticas de veneração aos espíritos dos antepassados linhageiros.

Podem ser tomados como exemplo de práticas totémicas os descendentes das linhagens Muyambu-Q'ivi ou Tivani, que na zona dos ndaus encontram-se espalhados em Gova ao longo do Sabié e a Norte de Buzi, o seu totem é *nvuwu* (hipopótamo) e outros *ndhende* ou *nhekanya*, um certo tipo de peixe, a sua saudação laudatória é “Q'ivi-Tivani”. Tanto q'ivi assim como tiva (acrescentado a “ni” por adjetivação, ficando *tivani*), são todas expressões usadas em changana para designar lago (Junod, sd, 23). Os descendentes da linhagem Tivani encontram-se amplamente espalhados entre os changanas e se identificam como tal e continuam a conservar os tabus totémicos da sua linhagem. Um desses tabus é a proibição de consumo de carne de hipopótamo e alguns tipos de peixe ligados ao seu totem.<sup>31</sup>

Os Moyani, estes encontram-se espalhados em todo o país ndau, mas principalmente em Danda, exercem poder em muitos locais (Junod, sd, 24). Eles têm como totem a ovelha. A forma laudatória de saudação é “Ushuza-Moyani”. Entre os Moyani é proibido comer carne de ovelha. Os descendentes changanas da linhagem encontram-se espalhados entre os distritos de Guijá e se expandem actualmente para Chokwe<sup>32</sup>.

Os Mashava têm como seu totem o *donono* em ndau e em tsonga burwana (lebre), eles perderam o contacto com a sua origem, encontram-se espalhados entre os tsongas principalmente na Província de Maputo. Na região dos ndaus são encontrados em um grande número em Gova ao longo do rio Sabié (Junod, sd. 24).

Os Muhlanga têm como totem a *ndzendzerere* (zebra). A sua saudação laudatória é “Mdawuka-Muhlanga<sup>33</sup>”, mas esta forma de sudação parece ser uma modificação adoptada pelos descendentes changanas da linhagem, pois segundo Junod (sd. 24), na zona de origem a saudação oficial é “Muhlanga-Dubi” a sua terra de origem no país ndau é Tomboji perto de

<sup>31</sup> Entrevista gentilmente concedida por Júlio Tivane em Xai-Xai no dia 30 de Julho de 2019.

<sup>32</sup> Entrevista gentilmente concedida por Carla Moiane em Chokwe no dia 04 de Setembro de 2019.

<sup>33</sup> Entrevista gentilmente concedida por João Mochanga em Guijá no dia 10 de Setembro de 2019.

Chipungabeira em Manica. O seu totem é zebra por isso é tabu o consumo da carne deste animal por um membro desta linhagem. Os Muhlanga pertencentes ao grupo étnico Changana encontram-se distribuídos entre os distritos de Guijá, Chibuto e Mandlakazi.

Os tsonga-changanas de origem tsonga como é o caso dos Mondlane localizados na área onde houve intensos contactos culturais com os ndaus vindos do Norte com os ngunis principalmente no tempo de Ngungunhane, as suas crenças não são propriamente totémicas, mas tiveram algumas influências de práticas ligadas a crenças dos ndau, como é o caso de prática de saudação laudatória invocando elementos ou símbolos da linhagem. Por exemplo a saudação laudatória dos Mondlane é “Dzowo-Mondlane<sup>34</sup>”. Estes elementos invocados não são totémicos, mas sim nomes de antepassados linhageiros nomeados para a identificação da linhagem. Isto difere-se do que se pratica nas crenças totémicas ndaus onde cada linhagem adopta um animal como totem e rodeia-o de tabus, entre os quais a proibição do consumo da sua carne pelos membros dessa linhagem. Nunca se adota uma planta nem nome de uma pessoa.

Os tsonga-changanas de origem tsonga veneram os espíritos dos antepassados da linhagem, todos os que se conhecem e não um deles. Fazem sacrifícios de três tipos de animais: bodes, carneiros ou galinhas. As fêmeas dos dois tipos de quadrupedes nunca são sacrificados para a veneração dos antepassados, apenas os machos é que desempenham essa função. Os espíritos de antepassados não são colocados na categoria de deuses, mas elementos que podem interceder pelos membros da sua linhagem proporcionando-lhes sorte e afastar as ameaças dos maus espíritos.

### **3. O trabalho migratório e a identidade tsonga-changana**

Nos estudos desenvolvidos por antropólogos e historiadores geralmente usa-se a classificação étnica, obviamente, um princípio da lógica cartesiana, como mecanismo para destrinçar a rede populacional do Sul de Moçambique. Os ndaus do Norte do rio Save tornaram-se chonas, os gwambas ou amatongas dos zulus, tornaram-se tsongas (changanas, rongas e tswas), os bitongas ficaram separados culturalmente dos chopis por uma fronteira historicamente construída (Harries, 1994: 1-3). A maior parte destes termos foram originalmente empregues pelos ngunis do reino de Gaza como forma de se diferenciar com os grupos dominados que não tinham assimilado os seus costumes na qualidade de grupo dominante.

---

<sup>34</sup> Entrevista gentilmente concedida por José Mondlane em Mandlakazi no dia 01 de Agosto de 2019.

Foi durante a segunda metade do século XIX em que essas marcas impostas pelos ngunis adquiriram nova forma e lógica depois os linguistas, e mais tarde antropólogos (missionários e administrativos) e administradores coloniais, traçaram fronteiras fixas no espaço, inventaram um passado mítico, separando pessoas em comunidades distintas (Harries, 1994: 3).

O trabalho migratório desempenhou um papel crucial na transformação dessas comunidades imaginadas em grupos étnicos em que os seus membros estavam conscientes dos seus interesses comuns. Apesar de as classificações como chopi, ronga, changana e amatonga tornarem a sociedade mais intelectualmente manejável, devem ser usados com alguma cautela e, é preciso evitar extrapolar as actuais formas funcionais dos grupos étnicos, criadas apenas no século XIX, para o passado longínquo. Os termos como amatonga constituem formas discriminatórias das modernas categorias étnicas.

Os ngunis do reino de Gaza, e outros grupos, usavam o termo amatonga para se distinguirem eles próprios dos outros grupos vizinhos, e gradualmente o termo tornou-se sinónimo de inferioridade e insignificância. Na prática não era possível definir os limites entre as diferentes categorias criadas. Como dizia Erskine citado por Harries (1994: 3) que “essa área não tribal, as designações constituem uma tentativa de definir os limites dos cafres”. “Tsonga, significa simplesmente algo que não é zulu”. Portanto, o termo amatonga tornou-se uma marca social empregue por colonialistas no Natal, de acordo com o que Amselle chamou de “*ethnological reason*” da época, aplicando o seu sistema rudimentar de classificação étnica (*Ibid.*). Assim, amatonga distinguia-se dos cafres do Natal e Cabo e do sotho do Oeste. Mas as pessoas atribuídas a estas designações tinham sentimentos identitários diferentes, ligados às linhagens e chefias, e consideravam a palavra amatonga um termo pejorativo.

Depois da guerra anglo-bóer, as cerca de 60 companhias mineiras em Witwatersrand adoptaram um modelo de acampamento para alojar o fluxo de trabalhadores africanos e chineses, introduzindo novas ideias de higiene, saneamento, e ordem social. O modelo-tipo do acampamento designado *compound* consistia, na descrição de Junod de 1910 em ‘uma vasta área, cercada nos quatro lados por estruturas metálicas que serviam de dormitórios com uma única entrada, com uma escuridão enorme ao ser fechada de noite’ (Harries, 1994: 196). Os homens preparavam pessoalmente as suas refeições dentro dos *compounds*, partilhavam os diferentes ambientes no espaço comunal, faziam juntos a compra de alimentos e bebidas nas cantinas do *compound* ou nos restaurantes da vizinhança. Tudo isso acabava criando

condições para o estreitamento de laços de solidariedade, principalmente entre elementos da mesma origem étnica.

O trabalho de Zamparoni (2012a: 206-207) também mostra que apesar de todas as tentativas de controlo exercidas pelos proprietários das empresas mineiras, através do sistema de *compounds* introduzido desde 1885 e pelo governo através do sistema de passe, confinando os trabalhadores numa situação que aparentava reclusão, eles desenvolveram uma série de estratégias para manterem suas vidas o mais autónomo possível. Estabeleceram vínculos de solidariedade social, de ajuda mútua e aprendizagem. A comida comunitária, organização de dormitórios de acordo com os seus princípios, a promoção de actividades culturais próprias das suas zonas de origem como a produção artística com base no material reciclado, a formação de grupos musicais e de dança, a criação de uma fala própria das minas, o *fanagaló*, uma espécie de jargão, resultante do convívio forçado entre múltiplos falares, quer africanos (zulu, xhosa, tsonga, etc.), quer europeus (inglês, afrikans), ou indianos e chineses, mostrou que não eram actores passivos.

Inicialmente os mineiros recebiam apenas uma parte do rancho, devendo completar a parte que faltava a custo próprio. Mesmo depois de padronização da dieta dos mineiros em 1906 e 1911, não havia capacidade de controlar a sua divisão equitativa, o que obrigava os mineiros a procurarem mecanismos de suplementar a sua dieta, principalmente os tsongas do Sul de Moçambique que permaneciam longos períodos no local de trabalho devido a distância que os separava das suas zonas de origem. Criavam comissões entre grupos de trabalhadores que traziam animais como porcos, cabritos, ovelhas e galinhas para os *Compounds* onde eram sacrificados e a carne cozinhada e dividida entre os seus membros, constituindo dessa forma, um mecanismo de estreitamento de laços sociais entre os membros do grupo. Produtos como pão, biscoitos, carnes enlatadas, frutas, peixe, juntamente com combustível lenhoso eram vendidos dentro dos *Compounds* por comerciantes ambulantes ou nas cantinas das redondezas.

Suplementos ilegais de licores eram fabricados e vendidos nas vizinhanças dos *Compounds* e isto constituiu um conector da economia informal. Desta forma, os mineiros estenderam a tradição da monetarização capitalista e decidiam sobre quando, oque, com quem, e onde deviam comer e beber. Tal como a comida, o licor constituía uma importante marca de identidade. Para os tsongas, a bebida alcoólica constituía uma necessidade biológica, um lubrificante social, fonte de energia, escape de preocupações, e a marca de masculinidade. Na

bebida estreitavam-se laços de amizade e muitas vezes se estendiam para as zonas de origem envolvendo outros membros da família e em muitos casos acabavam sendo solidificados por casamentos entre membros das famílias dos amigos que eram em alguns casos as negociados e selados os contratos pelos dois amigos na África do Sul para serem concretizados em Moçambique. Esses casamentos que por vezes envolviam elementos de origens étnicas diferentes sem observância das prescrições tradicionais tsonga-changanas, constituíam uma das formas de mobilidade social horizontal que provocou algumas alterações na velha ordem baseada na linhagem ou na chefatura, para configurar uma outra que só se baseava na pertença ao mesmo grupo étnico, fazendo com que o trabalho migratório constituísse um dos factores a ter em conta na dinâmica da identidade étnica tsonga-changana.

Os laços de solidariedade entre os trabalhadores mineiros eram muito fortes que até chegavam a constituir parentescos fictícios, considerando-se irmãos, tios-sobrinhos quando a diferença de idade fosse considerável. Ajudavam-se mutuamente, emprestavam-se dinheiro, muitas vezes as poupanças eram enviadas com um “irmão”, “tio” ou “sobrinho” que regressava para Moçambique do que por canais oficiais de correios. Estes laços fictícios eram até reconhecidos institucionalmente. Por exemplo, os médicos não podiam fazer amputações a um membro desses grupos sem antes consultar os seus companheiros com prerrogativa de decidir sobre o doente como se fossem seus verdadeiros parentes.

Durante o século XVIII, verificou-se a erupção de movimentos evangélicos na Europa provocados pelos problemas da industrialização e modernização. Foi dentro desse contexto que sociedades evangélicas independentes e interdenominacionais, de inspirações presbiterianas, congregacionais e episcopais foram sendo criadas e expandiram as suas acções para África onde estabeleceram estações e missões para a evangelização e civilização dos “pagãos” negros africanos. No caso da África do Sul destacaram-se a *London Missionary Society* fundada em 1795, no mesmo ano em que os britânicos tomaram o Cabo como sua possessão, e a Sociedade Missionária Londrina estabeleceu-se em 1798, e a *Wesleyan Methodist Missionary Society*, oficialmente formada em 1813 e logo no ano seguinte estabeleceu a primeira Igreja na África do Sul, trata-se da Igreja Anglicana (Comaroff & Comaroff, 1991: 43, 48). Os sinais promissores da prosperidade da nova colónia britânica fizeram com que muitas missões e igrejas filiadas fossem criadas em muitas partes da África do Sul, e daí se expandirem para territórios vizinhos incluindo Moçambique.

Assim, muitos trabalhadores migrantes do Sul de Moçambique acabaram sendo convertidos na África do Sul e de regresso a terra natal levavam consigo as novas crenças para influenciarem as suas comunidades de origem. As igrejas introduziram um novo padrão de socialização que alterou o antigo baseado na linhagem ou na chefatura local, este estava mais centrado na língua ou cultura, tendo por isso impulsionado a configuração das fronteiras etno-linguísticas no Sul de Moçambique, tendo em parte contribuído para a formação da identidade tsonga-changana.

No caso do Sul de Moçambique, no grupo tsonga, duas igrejas salientaram-se nessa obra, as Metodistas wesleyanas e americanas e a Missão Suíça Romande, um ramo calvinista anabatista. O caso mais saliente da ligação entre o trabalho migratório e a influência religiosa no Sul de Moçambique foi da Igreja Metodista de Robert Mashaba, um trabalhador migrante no Natal e depois na parte leste do Cabo, que permaneceu três anos em Lovedale e depois passou algum tempo no escritório de Telégrafo de Kimberley. Em 1885 regressou à Moçambique, sua terra natal, para evangelizar em Lourenço Marques. Em 1890, os metodistas reconheceram oficialmente Mashaba como ministro, a sua igreja foi incorporada no Distrito de Transvaal e os seus convertidos foram baptizados (Harries, 2007: 101).

Mashaba pregava o evangelho em língua local, o ronga, publicou livros nessa língua, construiu muitas estações missionárias, reuniu muitos seguidores e fundou escolas onde se ensinava também a leitura e escrita do ronga contribuindo na formação da consciência identitária tsonga. As igrejas sionistas, Nazarena, Doze Apóstolos, também entraram em Moçambique pela via sul-africana, com os trabalhadores migrantes. A Missão Suíça, devido a sua relevância na formação da consciência identitária tsonga-changana, o foco principal da pesquisa, a sua actuação será mais detalhada no capítulo seguinte.

Para além de terem contribuído na introdução do cristianismo evangélico nas suas zonas de origem, os regressados traziam consigo bagagens de produtos diversificados. O Governador Geral de Moçambique Freire de Andrade descreve em seu Relatório sobre Moçambique o que encontrou em doze tronchas dos mineiros que inspecionou.

“É uma enorme variedade de produtos com maior frequência de facas, talheres de mesa, roupa diversa, panelas, espelhos, escovas, pentes, arames de aço, produtos de higiene, brinquedos, produtos alimentares, relógios, canetas. Por vezes traziam bicicletas, gramofones, gaitas, harmônicas e, surpreendentemente para essa época, também máquinas de escrever” (Zamparoni, 2012a: 113).

Os produtos trazidos pelos trabalhadores migrantes ao chegar nas suas zonas de origem constituíam não só produtos de prestígio individual, mas também pelo volume representado pelos milhares de mineiros e pela sua distribuição social, devem ser tomados como indicativo



seguro de mudanças de hábitos de consumo e higiene nas zonas de origem dos trabalhadores migrantes, concorrendo para a mudança de alguns aspectos identitários dos grupos envolvidos.

Na área dos tsonga-changanas, a ida para as minas, para além da sua importância económica agregou também um outro valor de natureza cultural. Pois, a partir dos finais do século XIX, ir para *Johnni* nome pelo qual é localmente designada a África do Sul, talvez porque a área mineira onde muitos tsonga-changanas vão buscar emprego localiza-se nos arredores da cidade de Johannesburg, “passou a ser, crescentemente um valor social, uma espécie de rito de passagem à idade adulta, uma experiência à qual todos os homens deviam submeter-se para de facto tornarem-se homens” (Zamparoni, 2012a: 212).

Quando o conflito Luso-Gaza irrompeu-se, Helgeson (1994: 97) assinala que cerca de 150 trabalhadores mineiros moçambicanos nas minas de Transvaal, eram diariamente reportados como tendo deixado de trabalhar e regressado para casa para se juntarem as forças de Gaza. Embora os trabalhadores migrantes das minas da África do Sul não tivessem sido convocados pelo monarca para a sua força, este êxodo das minas deve ser visto como um sinal da forte determinação da parte dos tsongas para defender a estrutura de força com que se identificavam contra a crescente força portuguesa.

## CAPÍTULO IV. O CRISTIANISMO E A IDENTIDADE ÉTNICA

### 1. A acção das missões evangélicas

A formação de uma comunidade cultural e linguística tsonga em Moçambique iniciou antes da era gâmica e, a partir da década de 1820, aproximadamente, iniciou o processo que levou à configuração do sub-grupo tsonga-changana como uma fracção da comunidade tsonga, tal como já foi abordado no capítulo anterior. Mas só nos finais desse mesmo século XIX é que a actuação de vários factores, principalmente de natureza externa, entre os quais a missionação, despertaram a consciência de uma identidade colectiva tsonga-changana.

Uma posição de destaque no concernente ao despertar da consciência identitária colectiva entre os tsongas do Sul de Moçambique é ocupada pelas acções desenvolvidas pela Missão Suíça Romande dos catões de Vaud, Neuchâtel e Geneva estabelecida no Transvaal. Mas as causas do estabelecimento da Missão em Moçambique devem ser encontradas na revolução industrial sul-africana e na invasão nguni ao Sul de Moçambique. Obviamente, porque foram estas razões que permitiram que um número cada vez mais crescente dos tsongas do Sul de Moçambique emigrasse para África do Sul onde entraram em contacto com a Missão Suíça e para cá trouxeram-na antes da penetração, no território, dos próprios missionários suíços em 1887. Há uma tendência generalizada de se considerar este ano como o ano da entrada da Missão Suíça em Moçambique, negligenciando o trabalho desenvolvido desde 1880 pelos irmãos Mhalamhala na obra de evangelização e educação antes dos próprios missionários suíços terem entrado no território moçambicano.

Os missionários suíços despertaram aos tsongas a consciência de uma identidade colectiva por meio de pregação, ensino bíblico e catequético em língua local, organização e direcção espiritual das comunidades cristãs locais, obra escolar e médica (Ngoenha, 2000: 117).

Inicialmente os missionários suíços estabeleceram-se na África Austral sob égide da Sociedade Evangélica Missionária de Paris (SEMP) estabelecida no Lesotho. Foi da SEMP de Lesotho de onde Paul Berthoud e Mabile partiram para Transvaal em 1873, onde localizaram, no Spelonken (na cordilheira de Zouptensberg), um grupo de refugiados tsonga vivendo sem um missionário (Harries, 2007: 24). Em 1875 Berthoud regressou a Spelonken juntamente com Ernest Creux um outro missionário suíço estabelecido na SEMP em Lesotho e, em nome

da Missão Vaudoise estabeleceram a Missão Suíça numa fazenda que deram o nome de Valdezia<sup>35</sup> para a evangelização dos refugiados tsongas aí estabelecidos (*Ibid*).

Foi através da actividade evangelizadora desenvolvida pelos missionários suíços estabelecidos em Spelonken que Yosefa Mhalthala foi baptizado em 1879 e em 1882 foi consagrado primeiro missionário convertido pela Missão Suíça proveniente do litoral de Moçambique (Machava, 2016: 21). A comunidade tsonga na qual Mhalthala pertencia, havia ali se refugiado para escapar das incursões ngunis que acompanharam a ascensão do reino de Gaza sob Sochangane entre a década de 1820 a 1835, mas outros foram gradualmente se juntando a procura de emprego na agricultura e na indústria mineira em franco crescimento. Nesse período os chefes tsongas Nkuna, Mabunda, Baloyi e outros, negando submeter-se aos invasores ngunis emigraram de Magude para Transvaal Norte.

A segunda grande emigração deu-se em 1860 no contexto da guerra de sucessão depois da morte de Sochangane em 1858, entre os seus dois filhos Mawewe e Muzila. Foi dentro deste contexto que a família Mhalthala dispersou-se, uma parte em que fazia parte o pai de Yosefa, parte dos filhos e seu irmão Yakob emigrou para Spelonken, onde se estabeleceu sob a guarda João Albasini, um caçador de elefantes português de origem italiana.

Depois de ser baptizado, Mhalthala regressou ao Sul de Moçambique para se reencontrar com a família que se encontrava espalhada. Conseguiu reunir uma parte da família e com ela regressou para Transvaal onde foram convertidos e baptizados. Foi este núcleo familiar Mhalthala que iniciou o processo de evangelização dos tsongas do Sul de Moçambique de Magude e Lourenço Marques preparando espaço para a entrada dos missionários suíços a partir de 1887.

No dia 5 de Julho de 1887, de Spelonken chegaram a Lourenço Marques Paul Berthoud juntamente com os evangelistas tsongas Yonas Xilote, Timote Mandlate e com o professor também tsonga Calvin Matsivi Maphophe com o objectivo de estabelecer a Missão Suíça em Moçambique. O terreno para a acção missionária já tinha sido preparado pela família Mhalthala, razão pela qual na sua chegada foram recebidos por canções de boas vindas

---

<sup>35</sup> Valdezia é o nome latino de Vaud, a escola secundária das proximidades, estabelecida em 1906, foi dado o nome de Lemana, proveniente do Lac Lemman (Lago Genera), havia uma estação designada Barcelona devido aos seus apoiantes de Catalunha. Há nomes também retirados na bíblia como Elim, devido a sua localização num sítio com muita água, fazendo recordar o local onde os israelitas descansaram depois de atravessar o mar Vermelho e a Antioka (em Magude), a primeira missão estabelecida fora do Spelonken, na curva do rio Inkomati, assim chamada em memória de Antióquia, a primeira colónia cristã estabelecida fora da palestina (Harries, 2007: 129).

entoadas por um grupo de crentes dirigidos por Yosefa Mhalamhala e Zebedee Mbenyana (Maphophe citado por Machava, 2016: 36). O dia 7 de Julho foi consagrado como data da fundação da Missão Suíça em Moçambique por tratar-se da data em que o grupo dos missionários sob a direcção de Paul Berthoud dirigiu-se a Rikatla (Marracuene, arredores da então cidade de Lourenço Marques) onde já funcionava uma escola primária dirigida por Zebedee Mbenyana e proclamou-se a fundação de uma estação da Missão Suíça em Moçambique.

Do estabelecimento da estação missionária em Rikatla e outras ao nível da cidade de Lourenço Marques e arredores (Ka-Mpfumu, Ka-Tembe), a missão estendeu as suas acção para Magude, na curva de Inkomati, a terra natal dos Mhalamhala, em 1889 quando novos reforços de missionários vindos de Lausanne chegaram a Moçambique.

A estação de Magude denominada Antioka, foi responsabilizada a Arthur Grandjean que tinha vindo à Moçambique em 1888. Outros missionários foram chegando com destaque para Henri-Alexandre Junod em 1889, tendo se estabelecido em Rikatla; Georges Liengme enviado pela Missão para Mandlakazi em 1892, na nova capital de Gaza sob Ngungunhane, depois de a Missão ter negociado o estabelecimento de um missionário e obtido a autorização do rei de Gaza. Liengme tinha sido incumbido a missão de preparar o *Gazaland* (território de Gaza) como uma área de refúgio para os membros da Missão emigrando do Transvaal quando em 1890 o governo emitiu leis que tornavam difícil a vida dos imigrantes incluindo missionários estrangeiros (Harries, 2007: 100).

As primeiras missões estabelecidas na área da maior distribuição dos tsonga-changanas, isto é, do Inkomati ao Norte de Gaza é a Missão de Antioka (Magude), na curva do Inkomati (1889), a Missão de Chicumbane (1908), na margem do Limpopo, actual Distrito do Limpopo e a Missão de Maússe (1921), em Mandlakazi (Liesegang, 2011: 19).

Foi especialmente este círculo de missionários suíços a que se adiciona Henri Berthoud irmão mais novo do Paul, estabelecido em Spelonken desde 1881, auxiliados por evangelistas tsongas que iniciou a obra da Missão Suíça em Moçambique e que seria continuado pelas gerações seguintes. Eram pessoas provenientes de *classes cultivées* da sociedade evangélica ou então produtos das novas oportunidades educacionais abertas para homens com energia e talento. Estavam psicologicamente preparados para privação material e sacrifício, e uma firme noção de devoção, por isso poucos regressaram à Suíça.

Terão sido, de facto, os suíços movidos pelo impulso missionário atendendo a tão citada invocação em Mateus (28: 16-20), “...ide, pois, fazei discípulos de todos os povos, baptizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”, para um dia partirem da Suíça, sua terra natal para África Austral e elegerem os tsongas para a sua obra missionária? O trabalho de Harries (2007) é tão minucioso quanto a esta questão, ele mostra a natureza turbulenta do ambiente político e religioso da Suíça dos meados do século XIX, na qual a Igreja Reformada de Vinet surgiu e se transformou numa instituição intelectual que associava o trabalho missionário com a revitalização do cristianismo. E, face as incertezas quanto a sua posição e lugar na Suíça e no mundo, procurou se desactar das amaras do poder político procurando em África o que já tinha perdido na Suíça. Foi assim que se estabeleceu entre os tsongas.

“A imagem de simplicidade não corrompida de negros amáveis, popularizada em novelas tais como Paul et Virginie de Bernardin de Saint-Pierre, ou em panfletos do movimento anti-esclavagista, e em ondas de literatura catequética, mostrou África como um continente pronto para receber o Evangelho; um lugar no qual missionários corajosos poderiam dar início a uma nova civilização livre da corrupção urbana e industrial” (Harries, 2007: 11).

Não se tratou de transferência dos problemas europeus para latitudes africanas tal como Ngoenha (1999) postula, mas da utilização da África como bode para espiar os problemas de uma sociedade europeia, principalmente da Suíça, em ebulição. No caso concreto da Suíça, tratava-se de um país sem colónias e que a Igreja Reformada de Vinet estava mais preocupada com a sua independência em relação ao poder político cantonal, e também a formação de uma Igreja independente, mas unida e nacional. Neste caso a evangelização dos “pagãos” tsongas era visto pelos fundadores da Missão como uma estratégia de espiar o problema da divisão e fortalecer a unidade da igreja nacional.

A preferência pelos tsongas “uma comunidade vivendo sem missionário” em Spelonken, isto é, religiosamente descomprometida, cumpria mais o desejo da independência de uma igreja desvinculada das amaras políticas, mas não despida de cores nacionais suíças que pretendia se projectar separadamente das interdenominacionais congregadas na SMEP já estabelecida no Lesotho. Mas, este espírito nacionalista religioso e independentista manifestado pelos missionários suíços, traduzida em actividades missionárias, despoletou, de forma não intencional o “micro-nacionalismo<sup>36</sup>” tsonga que mais tarde iria transformar-se num nicho

---

<sup>36</sup> Este termo não foi criado neste trabalho, trata-se de um empréstimo proveniente do trabalho de Severino E. Ngoenha, intitulado *Identidade moçambicana: já e ainda não*. É equivalente ao conceito de “nacionalismo sub-

resplandecente do nacionalismo moçambicano, esta temática foi estudada por Tereza Cruz e Silva.

Se bem que os suíços, de facto, vieram para África com o propósito de encontrar um mundo primitivo perdido, o *no men's land* (terra de ninguém) na linguagem da época, totalmente livre das convulsões sociais que afectavam a Europa na época, estavam totalmente enganados. A África Austral dos finais do século XIX já tinha também entrado numa fase de grandes transformações sociais, económicas, políticas e religiosas.

A África do Sul já tinha iniciado o seu processo de industrialização, principalmente no ramo de extracção mineira, impulsionado pela descoberta de enormes jazigos de ouro e diamantes a partir da década de 1870, e no sector da agro-indústria, com destaque para a indústria açucareira. Isso de forma directa ou indirectamente não deixava ninguém, sobretudo no Sul de Moçambique, em pleno gozo das suas faculdades mentais indiferente.

Do ponto de vista político registava-se também grandes transformações, as guerras e migrações ngunis, desde o princípio do século haviam dado origem à formação de grandes reinos de importância regional que já na segunda metade do século estavam em confrontação com os imperialismos coloniais, muitos acabaram sendo destruídos criando-se uma situação de desequilíbrio na correlação de forças em desfavor dos africanos. Isso teve impacto também ao nível religioso. No caso de Moçambique sob dominação de Portugal, aliado tradicional da Igreja Católica Apostólica Romana, as iniciativas da actuação das Igrejas protestantes foram restringidas. Por conta disso, Moçambique não era “terra prometida” para a Igreja Reformada da Suíça, onde os seus missionários pudessem descansar os conflitos religiosos candentes no seu país.

*No men's land* era linguagem colonial que não reconhecia a personalidade jurídica aos indígenas, pois mesmo habitada por indígenas a terra poderia ser categorizada como *no men's land* caso não tivesse na esfera de nenhuma das formas de colonização missionária ou imperialista. Este não era já o caso do país tsonga, que desde 1875 estava oficialmente repartido, por um tratado de fronteira, em três jurisdições, britânica, bóer e portuguesa, o que já implicava a influencia das tradições religiosas atreladas aos respectivos imperialismos, podendo se discutir o nível de intensidade das influências.

---

nacional” ou “nacionalismo étnico” desenvolvido no trabalho de Pedro B. Graça na obra sobre *A Origem da Nação em África* citada várias vezes neste trabalho.

Apesar de os missionários suíços terem já encontrado na África Austral um ambiente de profundas transformações, com problemas que pouco se diferiam daqueles deixados no seu país de origem, no que diz respeito aos conflitos de natureza religiosa e aqueles característicos da evolução da economia capitalista, eles acreditaram que era possível dar um novo rumo aos acontecimentos. Como os fazedores da história reconhecidos pela Igreja Livre e pela Missão vaudês são as outras congregações missionárias, tendo sido a primeira fase da Igreja criada em oposição às imposições políticas estatais, a segunda fase, a da fundação da Missão foi de procura de prosélito em função da presença ou não de outras congregações missionárias. Nesse processo os tsongas não entram na historicidade, pois não são pessoas jurídicas, nem sujeitos históricos. Logo, a fraca intensidade da influência cristã no país tsonga a que os suíços designavam gwamba sob jurisdição portuguesa, bóer e britânica, vai ser convertida em nulidade pelos suíços como ponto de partida.

A identidade tsonga começou a ser realçada no primeiro encontro Vaud-Tsonga por ter sido o ponto de partida para a instauração de um processo que vai culminar com a independência dos missionários suíços em relação a Missão de Paris. Isto significa que o reconhecimento de identidade tsonga constituiu um instrumento pelo qual os jovens missionários suíços conquistaram a sua independência em relação aos franceses. A segunda consequência do encontro Vaud-Tsonga foi a concessão de uma identidade aos missionários suíços, até aí sem nenhuma fisionomia precisa. Ngoenha (2000: 122) considera que a identidade missionária suíça estava de uma maneira consciente ligada à etnia tsonga. Diferentemente do indivíduo tonga que não ligava a sua existência e a sua identidade a nenhum evento missionário, o missionário suíço e a identidade missionária suíça estavam intrinsecamente ligados aos tsongas.

O que é próprio da missão entre os tsongas são as acções que levaram ao despertar da consciência de uma identidade colectiva tsonga materializada pela conversão do tsonga numa língua escrita, trabalhos etnológicos para o conhecimento e divulgação da etnia tsonga, tradução da Bíblia para língua tsonga, e a criação de grandes personalidades como Mhalamhala, Timóteo, Maphophe, Manganhela, Mondlane, Mateus Sanção Muthemba, etc. Isto mostra o despertar da consciência sobre uma identidade colectiva tsonga, é uma acção construída mediante um pacto social entre os missionários suíços e os refugiados tsongas de Spelonken cujo fruto foi a construção da identidade missionária suíça por um lado, e por outro a construção de uma consciência de uma comunidade imaginada tsonga, isto é, dos



fragmentos linhageiros disperso passa-se para a noção de uma comunidade étnica tsonga unida pela língua e cultura, e a missão como catalisador.

Como diz Ngoenha (2000: 122), toda a geração de missionários que vai ser recrutada após a celebração do pacto saberá que cada membro tem como missão trabalhar com os tsongas, portanto, todo o cristão que contribuir para a obra missionária, falo-lo-á para ajudar os tsongas. Isto significa que antes que qualquer um só elemento da etnia tsonga tomasse consciência de que a sua historicidade passava ou iria passar pela mediação suíça, todos os suíços ligados à missão sabiam que a sua historicidade missionária estava, antes de tudo, ligada aos sujeitos tsongas reunidos em comunidade auto-consciente, até então ahistóricos.

Como a definição do território da missão entre os tsongas estava dependente das fronteiras tsongas, desde cedo o trabalho linguístico e etnológico foi priorizado. Contrariamente ao colonialismo imperialista que pela espada ou diplomacia tomava em primeiro lugar a terra, proclamando, “Em nome do Rei de Portugal eu tomo esta terra”, e só na medida em que os homens habitavam a terra tomada tornavam-se, automaticamente integrados no acto da posse, os missionários suíços tomaram o espaço humano tsonga, depois o espaço físico por eles ocupado. Isto dá pertinência à questão levantada por Ngoenha (2000: 136), ao procurar saber, “em nome de quê e de quem os missionários tomaram a posse dos homens? De Cristo, do protestantismo, ou da Igreja Livre?” A questão aparenta ser de fácil resposta, mas é de longe bastante complexa atendendo que a missão não tinha um quadro de referência global o que, de certa forma tornava as suas acções marginais no xadrez político-religioso global. Trata-se de um quadro que se alastrava desde a terra de origem, onde a Igreja Livre do Catão do Vaud, de onde a Missão partiu, encontrava-se já marginalizada do contexto político-religioso local.

Os missionários correram contra o tempo e, o seu trabalho deu uma imbricação bastante interessante entre a missionação e a etnologia. Mas a antropologia missionária distingue-se em termos do percurso com a antropologia administrativa. A antropologia missionária não estava preocupada em recensear as terras e os bens nelas contidos, nem de estudar a cultura indígenas por motivos de dominação, mas de se apropriar dos homens para depois delimitar o espaço dessa possessão. Para isso, emergiram duas exigências ao antropólogo missionário, “uma intrínseca ao repertório da evangelização missionária, a língua, e outra de afirmação no mundo de concorrência missionária” (Ngoenha, 2000: 136).

A acção missionária, embora partindo de pressupostos linguísticos por motivos essencialmente religiosos, teve consequências no âmbito sócio-político, económico e, acima de tudo, na própria situação existencial da comunidade tsonga. Até porque a acção declarada pela Missão era ter um impacto na vida social dos povos evangelizados, como também era essa intensão das sociedades geográficas que na altura não sessavam de se multiplicar, dos filantropos ou mesmo colonizadores, pelo menos no que explicitamente declaravam. A diferença para o alcance dessa transformação social residia nos métodos aplicados e nos objectivos.

Por meio de recenseamento linguístico, os antropólogos missionários conseguiram mapear o espaço geográfico, delimitando a terra porque os homens a evangelizar encontravam-se distribuídos num espaço geográfico, isto é, correspondiam a uma terra. Isso permitiu os missionários passarem de uma cartografia humana para uma cartografia física. Ngoenha (2000: 137) considera que neste momento, a libertação da Missão através do colonialismo cristão e protestante tinha o seu *No men's land* correspondente a uma apropriação em relação às pessoas jurídicas missiologicamente reconhecidas, ao mesmo tempo que tinha o seu *No men's land* em termos de ocupação efectiva da terra.

O primeiro trabalho de carácter antropológico dos missionários foi, acima de tudo, etno-linguístico. Foram particularmente os irmãos Berthoud que lançaram as fundações do tsonga como uma língua escrita e terá o seu ponto culminante nos trabalhos de Henri-Alexandre Junod. O seu trabalho forneceu à missão novas e ambiciosas fronteiras, e criou uma comunidade imaginada, no sentido andersoniano, que iria um dia mobilizar-se a si mesma como uma entidade étnica no caso de Moçambique e política no caso sul-africano. O primeiro livro escrito em língua tsonga foi publicado em 1883 na Suíça sob supervisão de Paul Berthoud, trata-se do *Buku* (livro). O livro tinha 150 páginas, consistia em 57 hinos, os Dez Mandamentos, passagens iniciais do Génesis, e uma Harmonia dos Evangelhos. Depois desta obra seguram-se traduções de outros textos religiosos para tsonga e a publicação de alguns artigos. No ano seguinte Paul publicou um livro de leitura para a escola elementar, trata-se do ABC em tsonga (Harries, 2007: 179).

O uso do tsonga na evangelização, no ensino, na composição de cânticos e hinos reflectindo sobre aspectos da vida quotidiana do grupo contribuiu bastante para estimular o sentimento de pertença a uma comunidade maior do que aquela circunscrita nos limites da linhagem em que

a língua constituía a principal referência. Portanto, a educação usando a língua local constituiu a mais específica e a maior contribuição da Missão para os tsongas.

Nos princípios bíblico-teológicos intrínsecos ao repertório protestante, ‘uma das primeiras preocupações de uma Missão é dar a Bíblia aos seus convertidos e pô-los em condições de lê-la’ (Lenoir citado por Ngoenha, 2000: 138). Foi por isso que os missionários suíços se apropriaram da língua nativa tsonga e deram-lhe uma nova fisionomia fazendo-os passar do gwamba ao tsonga, uma mudança a não desprezar, pois não se tratou apenas de uma mudança nominal, ela implicou uma extensão e alienação estrutural. O tsonga foi convencionado como uma língua religiosamente franca e estendida por necessidades educativas, com finalidades religiosas, mas isso teve consequências políticas e culturais bastantes significativas.

A tradução da Bíblia é um árduo trabalho que exige do tradutor, por um lado, um grande conhecimento das línguas bíblicas como hebraico, aramaico, grego, latim, conhecimento do ambiente e das culturas médio-orientais e da história do cristianismo, nomeadamente, a patrística, os concílios e a dogmática. Por outro lado, o tradutor deve ter muito conhecimento da cultura, linguagem e simbologia da língua para a qual a tradução é feita. É isso que obrigou os missionários a empenharem-se nos estudos etnológicos dos tsongas. Mas as dificuldades para encontrar equivalências da simbologia da linguagem dos textos bíblicos no tsonga ocasionou situações paradigmáticas.

Na linguagem bíblica a pureza é simbolizada pela cor branca e a cor preta como da impureza, trevas, mas essas não são as mesmas referências usadas para representação da pureza ou impureza na simbologia tsonga. A branquidade na linguagem bíblica é por vezes espelhada por elementos como neve também inexistente nas latitudes tsongas. Como então poderia ser traduzida a palavra neve para uma língua onde esse elemento não existe e nem é conhecido? Na tradução em tsonga o lugar da neve foi ocupado por *gamboko* (lua), sendo o elemento localmente conhecido e que pode simbolizar a branquidade. Mas há quem pensou substituí-la por farinha do milho ou mandioca, orvalho ou ainda galinha talvez associando a branquidade dessas substâncias à sua utilização na purificação segundo as tradições locais.

Entre os tsongas, havia um conjunto de práticas religiosas, mas não eram dirigidas a uma divindade, mas sim de natureza ritual iniciático ou expiatórios dos *psikwembu* (espíritos), almas dos antepassados a quem faziam oferendas para os aplacar. Para isso fazia-se por vezes sacrifícios de galinhas, cabritos ou ovelhas, por influencia dos ngunis iniciados na escola

guerreira de Tshaka introduzindo-se cultos guerreiros, fazia-se em certas ocasiões no reino de Gaza sacrifícios humanos nos cultos reais. Havia outra categoria de *psikwembu* não familiares, a deriva, causadores do mal, estes podiam habitar nas águas, como é o caso do tizungu que para aí carregava as pessoas, *ndjondji* (sereia) que habitava no mar e para lá capturava pessoas para as formar como *nhamussoros* (curandeiros), podiam habitar nas árvores grandes, rochas, florestas, etc. Todos eles precisavam de ser propiciados com grandes dádivas para evitar a sua cólera, causa de males como a seca, a fome ou a guerra. Uma outra categoria bastante reconhecida pela sua maldade é a dos *baloyi* (feiticeiros) que podia encarnar-se em animais como hipopótamos, macacos, fuinhos para devastar as culturas, coruja ou mocho e outros propiciadores do mal nas culturas, no gado e na saúde das pessoas. Estas categorias todas podiam ser representadas por diferentes objectos, animais ou símbolos, mas nunca se associavam a cor preta ou qualquer outra cor.

Havia, entre os tsongas antes da introdução das missões, a crença numa vida além-túmulo, mas sem a dicotomia céu e inferno. Se os espíritos atormentavam alguém, isso acontecia só cá na terra, por serem maléficos ou para puni-lo por ter transgredido algumas normas sociais ou por falta de cumprimento de algumas das suas obrigações. As almas dos antepassados cumpriam mais a missão de protectores dos vivos. Foi por isso que Ngungunhane, vacilante perante o ataque dos portugueses, foi a Chaimite, no túmulo do seu avô Sochangane pedir a protecção (Vilhena, 1996: 95). A categoria de *Mulungu* (Deus) na hierarquia dos espíritos é bastante ambígua entre os tsongas e pouco se faz referência. *Mulungu* referia-se também a uma pessoa importante como branco, patrão, rico.

Levar o tsonga a associar a cor branca (*ku bassa*) com a purificação, significa inseri-lo na simbologia das culturas semíticas de onde provêm os textos bíblicos. Assim sendo, “a tradução bíblica não era uma hermenêutica linguística, nem cultural, mas era um veículo da ‘metanoia’ (conversão) que os missionários queriam trazer aos homens e às culturas” (Ngoenha, 2000: 140), logo um mecanismo que concorre para a mudança identitária na sociedade evangelizada. Os missionários não estavam interessados por fazer uma boa exegese na cultura tsonga o que implicaria no caso do exemplo avançado, ir procurar na cultura e na língua tsonga o símbolo da purificação. O facto é que nas fontes etno-históricas sobre os tsongas, desde os relatos portugueses do século XVI à actualidade nada consta na linguagem e nos seus elementos culturais algo que associe a purificação à cor branca. Significa que, os

missionários abordam a cultura a partir de um duplo preconceito: o etnocentrismo (eurocêntrico) e o protestantismo cristão.

A associação da cor preta (*ntima*) com tudo o que é religiosamente negativo, satânico, má, uma cor a negar, a purificar, teve um outro reflexo ontogénico, pois a cor preta é paradoxalmente a cor dos tsongas, o próprio tsonga reconhece-se a si mesmo como *munhu wa ntima* (pessoa de cor preta). Isto significa que a sua conversão ao cristianismo e a adopção da linguagem missionária implicava uma auto-negação. É nesta óptica que Mashaba, escrevendo para o seu antigo mestre em Lovedale considerava que ‘África é um continente negro’, mas aqui o negro representa a maldade levada a cabo pelos homens que nele habitavam, é por isso continuou na sua carta escrevendo que ‘a maior parte dos seus filhos chocam escuridão como se chocassem ovos brancos frescos’. E para se poder alcançar um renascimento cultural, ele acreditava que o dever da Igreja era ‘lutar contra a escuridão em nome de Cristo... até que a escuridão dê luz à luz’ (Harries, 2007: 101). É provável que tenha sido este o ponto de partida para a fundação de uma igreja designada Igreja Luz Episcopal por um dissidente da metodista próximo de Mashaba de que se abordará mais adiante.

Os missionários como Loze, irmãos Berthoud, Grandjean, com um pouco de sensibilidade etnológica limitara-se a escrever alguns artigos pontuais para a Sociedade de Geografia de Neuchâtel. Junod distinguiu-se pela sua prévia inclinação zoológica e botânica, mais tarde convertida em etnologia, isso permitiu o aumento do material etnográfico produzido, mas também instalou-se uma confusão entre o repertório missionário e o repertório antropológico que vai situar o antropólogo missionário numa encruzilhada de hostilidades com os antropólogos profissionais, por um lado, e por outro, pelos missionários. Por exemplo o missionário André Clerc não parava de repetir que Junod passava o tempo a conversar com alguns velhos desleixando o seu trabalho de missionação. Portanto, é no contexto da ambiguidade de homens como Junod que se pode entender a ambiguidade da abordagem da Missão sobre a cultura tsonga que vai da nominação (gwamba versus tsonga), passando pelas conotações linguísticas até à manipulação cultural (Ngoenha, 2000: 141). Ngoenha realça a natureza artificial da identidade nominal tsonga nos seguintes termos:

“Junod afirma categoricamente e sem vergonha que os gwamba serão tsongas quer isso lhes agrade quer não... como outras tribos (Souto, Koua) foram mesmo chamados com nomes que eles consideravam insultantes, mas acabaram habituando-se; os, doravante, tsongas também se habituarão e se resignarão. Henri Berthoud acrescenta... que entre o grande número de nomes que esse povo possuía, ele será cientificamente conhecido por tsonga. E Grandjean remata: o nome tsonga (pequenos,

servidores), apesar de ser depreciativo, tem a vantagem de ser integrador, de congregar em volta dele um número considerável de tribos, em volta de um mesmo conquistador...”

Este extracto deixa bem claro que a dita antropologia missionária não só actuou na esfera de conhecimento da cultura dos tsongas, mas também, e acima de tudo, no sentido de transformá-la de acordo com as suas convecções e interesses, conferindo-lhe uma nova identidade.

O tsonga convertido em língua escrita e mediatizado pelo saber e vontade missionária, transformou-se através do seu uso na escola como uma língua com um certo estatuto apreciável e de referência no concerto das outras línguas nativas. Por conta disso, deixou de pertencer ao mundo dos chamados dialectos e adquiriu o estatuto de língua, com uma estrutura gramatical aberta e capaz de escolher novas significações.

Os missionários suíços, sendo pessoas provenientes de classe média suíça, altamente educada sabiam apreciar a paisagem dando-lhe um sentido estético e afectivo. Eles entendiam muito bem que o discernimento das características da cultura local ligava-se intimamente ao discernimento das características da paisagem. Apercebendo-se que os tsongas tinham pouco sentimento pela beleza da natureza puseram-se a corrigir a falha. Ensinarão aos tsongas a apreciar estética e afectivamente a paisagem da sua terra natal. Junod compôs em 1898 em tsonga uma espécie de “hino nacional” no qual o ambiente encontrava-se ligado à identidade.

“Nós te amamos, oh país dos Rongas

País de largos rios e grandes florestas!

Outros podem trocar de nós e dizer que

Não temos montanhas.

Mas eles não têm o fértil solo aluvionar”! (Harries, 2007: 132).

Isto entoado em tsonga, impelia aos falantes nativos da língua para um forte sentimento de amor pelo ambiente natural envolvente e a exaltação da sua beleza e harmonia e de união entre todos os que com esse ambiente se identificam.

De uma visão de natureza caótica, dominada pelos espíritos dos antepassados e dos guerreiros tombados em batalhas, portanto, ávidos de vingança e que devem ser espiados para amainar a sua fúria, os missionários suíços ensinaram os tsongas a apreciarem a natureza sobre um olhar estético-pitresco e afectivo. Esta devia ser apreciada como uma combinação harmónica de elementos, proporcionando uma beleza natural, autêntica, da terra natal tsonga que devia ser

amada e exaltada. Por outro lado, por meio de transformação do tsonga numa língua escrita, os suíços levaram os nativos a passarem de uma visão escatológica da amplitude linhageira para uma dimensão mais alargada da comunidade, com um carácter micro-nacional, mas que devia ser limitada pelas fronteiras linguísticas tsongas.

## **2. A acção das missões católicas**

O sucesso inicial da acção missionária protestante na educação da população tsonga, em parte deveu-se aos conflitos que haviam minado as relações entre a Igreja Católica e o Estado português. O conflito iniciou no período pombalino, com a expulsão dos jesuítas em Portugal e seus domínios (1759), seguido do decreto de Joaquim António de Aguiar, de 1838, que extinguiu as ordens religiosas, colocando o Estado a substituir a Igreja na Missão educativa. Na Primeira República também legislou-se no sentido de secularização do Estado.

No artigo 6º do “Acto Geral” da Conferência de Berlim de 1884/85 referia-se à proteção dos indígenas, dos viajantes e dos missionários, e é também mencionada no mesmo artigo a liberdade religiosa, de pregação dos missionários em todos os territórios sem restrição de ordem confessional. Portanto, à luz dessa cláusula, as potências coloniais utilizavam as missões para fim de ocupação efectiva, transformando-as em instrumentos políticos e imperialista. Portugal sendo signatário do “Acto Geral” não tinha qualquer possibilidade legal de impedir a cristianização de Moçambique por missões provenientes de nações coloniais concorrentes.

O liberalismo português que segundo Ngoenha (2000: 72) era “mais maçónico do que crente”, não olhava as missões católicas como instrumentos estatais a serem usados para a ocupação efectiva e nacionalização do seu Ultramar. Mas, o governo estava dividido, há quem acreditava na possível instrumentalização da Igreja, mas temia-se também o que na altura chama-se a acção desnacionalizadora das missões protestantes.

A experiência que António Enes adquiriu em Moçambique como governador-geral, permitiu-lhe que tomasse uma posição um pouco diferente da linha principal do governo de Lisboa quanto a relação entre a missionação e a colonização. De facto, a intransigência do governo da metrópole em estabelecer aliança com a Igreja na obra da colonização favorecia as missões protestantes ao serviço da Grã-Bretanha.



A partir de um estudo feito por Luciano Cordeiro, foi emergindo pouco a pouco a necessidade de restaurar as missões portuguesas. Para António Enes, a congregação das missões portuguesas deveria estar subordinada ao governo português e usada para preparar o pessoal missionário e habilitá-lo para a propagação religiosa e para o professorado primário na colónia de Moçambique. Na concepção de Enes, os missionários portugueses deveriam instruir os indígenas não só para questões religiosas, mas também para a portugalidade e para a subordinação (Ngoenha, 2000: 69).

Em 1894 o Bispo Barroso escreveu um relatório intitulado “O Padroado de Portugal em África” no qual deixava clara a sua posição nacionalista e paternalista sobre a população africana. Considerou que Portugal era chamado e tinha a vocação de ser uma nação missionária “em todos os territórios descobertos ou por descobrir” e finalmente afirma no seu relatório que “Portugal não vai renunciar os seus gloriosos privilégios de ser a nação que primeiro levou o progresso para esses párias chamados pretos com os seus corações” (Helgesson, 1994: 99).

Depois de apresentar a longa história da evolução da Igreja no território, elaborou no seu relatório, o seu ponto de vista e planos, enfatizando dois elementos básicos e inter-relacionados: primeiro, a Igreja precisa de missionários, especialmente bem treinados para o seu trabalho em Moçambique e bem aceites aos olhos da nação portuguesa e, segundo, a necessidade de um plano estratégico e realístico para novas missões (*Ibid.*).

O ponto de vista do Bispo reflectia a necessidade de alinhar a actividade da Igreja nas colónias com os propósitos da política colonial portuguesa. Para isso havia a necessidade de mais missionários, mas não deviam ser quaisquer, deviam ser portugueses, especialmente bem treinados para o seu serviço em Moçambique. Neste aspecto, o Bispo situava-se na mesma linha com Enes. Ele sugeria que a preparação dos missionários tivesse lugar em Portugal, num seminário específico, mas pertencente à diocese de Moçambique e que seria o núcleo da congregação, a semelhança por exemplo com a dos “Padres Brancos”.

Bispo Barroso olhava para Moçambique de forma genérica delineando uma batalha espiritual em que uma boa estratégia afigurava-se de maior importância. O objectivo principal era ganhar a população da colónia para a Igreja Católica e Portugal. Assim ele apontou três inimigos por combater: o islamismo, protestantismo e a influencia imperialista britânica.

É preciso se referir que desde 27 de Abril de 1893 já tinha sido oficialmente criado por uma lei eclesiástica uma missão católica no reino de Gaza. Isso significa que se a intenção tivesse sido concretizada, a missão católica teria se estabelecido no reino com um ligeiro atraso em relação a Missão Suíça, pois esta estava já estabelecida em Magude (Missão de Antioka) em 1889 e em 1892 obteve a autorização do rei Ngungunhane para o envio do seu missionário Geoges Liengme para se estabelecer em Mandlakazi, junto ao rei (Helgesson, 1994: 100). Mas o que se verificou é que o estabelecimento de uma missão católica no reino de Gaza teve que esperar doze anos. A primeira missão haveria de ser estabelecida em 1906, trata-se da Missão de Chongoene, nos arredores de Xai-Xai e, em 1911 foi criada S. Benedito dos Muchopes em Chidenguele, no actual Distrito de Mandlakazi (Sousa & Correia, 1998: 62, 72). Isto significa que o protestantismo teve precedência no reino de Gaza antes do catolicismo.

Nos anos que se seguiram, as Missões Católicas tiveram que ser convertidas como parte integrante da Administração Portuguesa em Moçambique. Em parte, isso foi graça a amizade pessoal entre o Bispo Barroso e o Comissário-Régio de Moçambique António Enes. Este novo estatuto foi oficialmente confirmado pelo Ministro da Marinha e Assuntos Ultramarinos ao Bispo em 1896 instituindo o seguinte:

“As Missões devem assumir o carácter de instituições nacionais, e é sempre obrigatória:

- a sua subordinação ao Bispo de Moçambique;
- o uso e ensino em língua portuguesa;
- hastear sempre a bandeira portuguesa no centro da Missão;
- a defesa dos direitos da soberania portuguesa, na sua propaganda e no exercício das suas funções missionárias;
- requerer toda a assistência às autoridades portuguesas, para as quais devem a sua subordinação em termos gerais” (Helgesson, 1994: 101).

A partir deste facto a Igreja Católica Portuguesa submeteu-se ao poder secular e transformou-se num instrumento ao serviço da colonização portuguesa que seria cada vez mais aperfeiçoado para transferir o móbil da identidade do africano da etnia ainda em processo de consolidação para uma identidade nacional portuguesa bastante virtual e distante da sua vida quotidiana. Desta forma, a Igreja Católica portuguesa operava num sentido diametralmente oposto ao das missões protestantes.

A obrigatoriedade do uso e do ensino em português realçava a vontade do governo em conferir a educação um carácter nacional português oposto ao modelo desenvolvido pelas missões protestantes que procuravam valorizar as línguas africanas através do ensino da sua

escrita o que contribuía para desenvolver no africano a consciência de pertença a uma comunidade étnica tangível.

Houve nuances ao longo da evolução da história, mas as duas lógicas (a étnica protestante e a católica portuguesa e nacionalista), tinham já configurado as suas bases e iriam confrontar-se continuamente na disputa pelos africanos. Mas a Igreja Católica iria passar por uma outra fase de mão relacionamento com o Estado devido as mudanças que acompanharam a implantação da República.

No período em que a 1ª República portuguesa foi proclamada, a educação em Moçambique era administrada por diferentes religiões pertencentes a diferentes nações. Em 1911, a Igreja é separada do Estado e, pelo Decreto 233 de 1913, o Estado cria as “Missões Laicas” ou “Missões Civilizadoras”, que excluía qualquer ensino religioso, resgatando dessa forma o espírito da Conferência de Berlim. Isto supunha que as missões protestantes deveriam ser autorizadas a exercer as suas actividades religiosas e, inclusive a ter escolas. No momento da implantação da república portuguesa existiam, além das missões católicas portuguesas, as missões protestantes e escolas islâmicas, cada uma com um tipo de ensino próprio. O decreto de 22 de Novembro de 1913 oficializava apenas a situação existente e criava “Missões Civilizadoras”, imprimindo ao ensino o pensamento laico. Na Constituição de 1911 havia uma nítida separação entre a igreja e o Estado e o governo republicano era mesmo hostil à Igreja (Gomez, 1999: 40).

Para a formação dos missionários laicos, o Seminário de Cernache do Bonjerdim que formava padres seculares desde 1856 foi transformado em 1917 em Instituto de Missões Coloniais (Sousa & Correia, 1998: 70; Ngoenha, 2000: 71).

A partir de 1919 a situação começou a mudar, com a promulgação pelo governo, nesse ano, das primeiras medidas legislativas para a fiscalização das missões estrangeiras, sendo a partir daí obrigadas a submeter os seus estatutos para serem aprovados pelo governo ultramarino. A aproximação entre o governo e a Igreja Católica começa a se verificar em 1922 com a emissão de um decreto de Rodrigues Gaspar pelo qual as missões católicas passam a ser consideradas Missões civilizadoras, título até aí pertencente apenas a missões laicas (Ngoenha, 2000: 72).

No ano de 1926 foram promulgados dispositivos legais que marcaram uma nova fase na relação entre a Igreja Católica e o Estado. Pelo Decreto 8351 de 26 de Agosto de 1926

declararam-se nacionais todas as Missões subsidiadas pelo Estado e criaram-se dotações para assegurar os vencimentos dos missionários. Ainda no mesmo ano, pelo Decreto 12485 de 13 de Outubro, de João Belo, institui-se o “Estatuto Orgânico das Missões Católicas Portuguesas da África e Timor” que substitui as “Missões Civilizadoras”, ou “Missões laicas” e revigorou a intervenção das missões católicas. Por meio do Decreto era reconhecida a personalidade jurídica das missões católicas e previa-se a concessão de terrenos e algumas isenções (Sousa & Correia, 1998: 70-71).

O favoritismo às missões católicas já tinha sido iniciado pelas disposições de 1922 de Rodrigues Gaspar, portanto, a grande importância do diploma de 1926 para a Igreja Católica, reside na extinção das missões laicas e na confiança depositada nas Missões Católicas para a obra de educação no Ultramar português. Portanto, volta-se à situação anterior a crise do período do liberalismo, isto é, anterior a 1834. Para Ngoenha (2000: 73), o Acordo Missionário de 1940 (documento anexo à *Concordata*), bem como o respectivo Estatuto Missionário de 1941, não passam de simples resolução de detalhes que dependiam do entendimento entre o governo e as autoridades eclesiásticas, cujo fundamento jurídico já tinha sido anunciado pelo Decreto de João Belo e a nova relação entre a Igreja e o Estado começou a se verificar a partir de 1922 com as disposições de Rodrigues Gaspar.

Na verdade, a Igreja Católica capitulou perante o Estado colonial, pois em troca de um prosélito condicionado, assente em subvenções e prerrogativas sobre o ensino indígena, devia obediência à orientação doutrinária estabelecida pela constituição política de feição nacionalista. Cristianizar devia passar a ser sinónimo de nacionalizar, de portuguesizar. Assim, o português torna-se a língua obrigatória do ensino, somente a religião podia ser ensinada em línguas indígenas. O ensino foi uniformizado em todas as colónias portuguesas para responder as necessidades de nacionalização e a possibilidade de os portugueses vivendo nas colónias não perderem o contacto com a metrópole.

Na pregação da Igreja e nos discursos da elite política, “ser português” era sinónimo de ser católico. Como desígnio de Deus, Portugal devia tomar conta do destino dos moçambicanos, uma vez que Deus teria escolhido Portugal para “essa missão”. Desenvolveu-se, assim, na Igreja Católica portuguesa, uma concepção “teleológica” que identificava a fé cristã e a pertença à mãe-pátria, Portugal (Souto, 2007). Depois de um período extremamente conturbado e de violência contra a Igreja e o clero, com a instalação da República a 5 de

Outubro de 1910, o novo regime repôs a liberdade da igreja, estabeleceu a sua personalidade jurídica e instituiu a doutrina de Deus, Pátria e Família como valores essenciais

O instrumental legislativo foi sendo aperfeiçoado por forma a limitar a acção missionária protestante e das outras nacionalidades consideradas concorrentes na educação dos indígenas. É dentro deste contexto que se aprovam os “Regulamento do Exercício das Missões Religiosas de Diversas Confissões e Nacionalidades” e o “Regulamento das Escolas do Ensino Primário” através dos Diplomas Legislativos nº 167 e 168, respectivamente, de 3 de Agosto de 1929 nos termos dos quais se proibia o uso de línguas vernaculares para o ensino, impondo a língua portuguesa, ao mesmo tempo que restringia a sua utilização para a propaganda religiosa; regulamentava a construção de escolas e seus anexos, formação de professores para escolas indígenas e, limitava a idade de acesso dos indígenas às escolas primárias e internatos (Cruz e Silva, 1998: 400-401). Pelo mesmo diploma limitava-se a acção e mobilidade do pessoal missionário nativo considerando no seu artigo 3º que

“As missões não poderão constituir sucursais entregues a nativos ou encarregar nativos da obra de catequese de propaganda religiosa, sem que estes nativos tenham sido aprovados no exame de instrução primária e tenham com as missões um contrato de prestação de serviços aprovado pela autoridade administrativa” (Direcção dos Serviços de Administração Civil, 1955).

A aliança entre o Igreja Católica e o Estado colonial foi formalmente institucionalizada com a assinatura da *Concordata* em 1940, do Acordo Missionário e do Estatuto Missionário já em 1941. Nessa altura o Estado transfere para a Igreja Católica a responsabilidade do Ensino Rudimentar, passando a controlar toda a actividade da Igreja (Silva, 2007: 55). Assim voltava-se a situação de 1896.

O artigo nº 1 do Acordo Missionário estabelece que “a divisão eclesiástica das colónias portuguesas será feita em dioceses e circunscrições missionárias autónomas” (O Jornal, 1991: 17). Em relação ao pessoal missionário, estipulava-se que devia ser de nacionalidade portuguesa, podendo contudo ser chamados missionários ou pessoal missionário feminino de nacionalidade estrangeira quando fosse necessário por falta daqueles, mas estavam sujeitos a algumas determinações: deviam ser chamados pelo bispo com prévio acordo entre o Governo e a Santa Sé; ficavam integrados nas missões de organizações missionárias portuguesas; deviam declarar expressamente que renunciavam às leis e tribunais da sua nacionalidade e submetiam às leis e tribunais portugueses e deviam dar prova de falar e escrever

correctamente o português. Eram as disposições necessárias para que fosse garantida a soberania portuguesa (Souto, 2007: 387).

O art. 66º do Estatuto Missionário dava o monopólio do ensino indígena às missões católicas portuguesas. O seu art. 68º ia mais longe na clarificação da função da Igreja no aspecto educativo:

“o ensino indígena obedecerá a orientação doutrinária estabelecida pela Constituição política e regular-se-á pelos planos e programas adoptados pelos governos das colónias que deve ter em vista a perfeita nacionalização e moralização dos indígenas e a aquisição de hábitos e aptidões de trabalho compreendendo na moralização o abandono da ociosidade e a preparação de futuros trabalhadores rurais e artífices que produzam o suficiente para as suas necessidades e encargos sociais” (*Ibid.*).

Desde 1845 a educação nas colónias encontrava-se organizada de forma diferente com a da metrópole. Nas colónias o ensino primário estava dividido em ensino rudimentar destinada para os indígenas e a cargo da Igreja Católica, podendo ser ministrado também por Igrejas protestantes, mas sob forte supervisão do Estado, e o ensino oficial para europeus e outro pessoal não indígena (asiáticos, mistos e assimilados), os chamados civilizados. Este último tipo de ensino dependia directamente das estruturas governamentais.

Ao longo do tempo o sistema foi sendo aperfeiçoado por dispositivos legais, respondendo as necessidades de cada momento, até 1960, depois de Portugal proclamar todas as suas possessões ultramarinas como “Províncias Ultramarinas” o que exigia a harmonização de toda a sua máquina administrativa. A partir de 1957 o ensino rudimentar foi convertido em ensino de adaptação (Cruz e Silva, 1998: 401). Tudo isto é ilustrativo do papel jogado pela educação como um aparato ideológico ao serviço da política do Estado colonial de assimilação de uma ordem social que através da qual se estabeleceram categorizações e se naturalizou a diferença, numa clara contradição com o princípio universalista do homem supostamente norteador da política colonial portuguesa.

No período subsequente à assinatura da *Concordata*, as atitudes da Igreja Católica e do próprio administração do Estado colonial no concernente à aplicação da legislação para o ensino, tornaram a orientação ideológica para a educação mais agressiva e deram origem a métodos repressivos contra os indígenas, crentes protestantes e Igrejas não católicas (Cruz e Silva, 1998: 401). A autora cita exemplos de baptismos compulsivos feitos a crianças das igrejas protestantes, detenções de pastores protestantes e seu recrutamento para tropa ou mesmo para o trabalho forçado.

Este período conhecido na história política portuguesa por Estado Novo, em Moçambique foi marcado na área social pela produção de um articulado dispositivo legal, administrativo e ideológico que proporcionou um ambiente muito hostil às Igrejas protestantes e aos próprios africanos. Constituiu o momento mais alto e rigoroso da colonização portuguesa em Moçambique. A noção de identidade agora devia passar da esfera étnica concebida pela antropologia missionária para outras esferas superiores de categoria nacional e até “supranacional”<sup>37</sup>

### **3. Entre a educação protestante, católica e as identidades**

O cristianismo introduzido desde os finais do século XIX, numa primeira fase através das missões protestantes com destaque para a Missão Suíça estabelecida primeiro em Magude (1889), envio de um missionário, Georges Liengme junto ao rei Ngungunhane na sua capital em Mandlakazi (1892), tendo depois fundando as Missões de Chicumbane (1908) e Maússe (1921), onde Mondlane iniciou os seus estudos. Depois estabeleceu-se a missão anglicana em Maciene. Mais tarde, com a destruição do reino de Gaza começaram a se estabelecerem as missões católicas, primeiro a Missão de Chongoene (1906), em seguida a Missão Benedito dos Muchopes (1911), em Chidenguele, a Missão de Malehiça (1940) e tantas outras seguiram-se depois.

Quando o Estado colonial português converteu, por meio de acordos e leis, a Igreja Católica num dos principais instrumentos ideológicos ao serviço da sua política colonial, foi obrigado a conceder-lhe vantagens comparativas em relação as Igrejas protestantes. O Estado transferiu uma parcela importante da sua responsabilidade social para com o povo colonizado para a Igreja Católica e concedendo ao pessoal missionário apoio logístico e isenções de muitas das suas responsabilidades tributárias.

Por causa desta posição vantajosa, a Igreja Católica pôde estender a sua obra social para as populações africanas de forma muito acelerada enquanto as Igrejas protestantes enfrentavam uma série de dificuldades pela ilegalização de muitas das suas actividades, principalmente as ligadas a educação dos ditos indígenas.

Com este facto, entre os tsonga-changanas iniciava-se a outra fase de construção de uma nova categoria de identidade para além da dimensão étnica. Aqui actuaram novos elementos catalisadores assentes no ensino de uma língua escrita para a administração pública e

---

<sup>37</sup> Para aprofundar este conceito ver Graça P. B. (2005). *A Construção da Nação em África*. Coimbra: Almedina.



comunicação ao nível de toda a colónia, e até, de todos os domínios portugueses, ultrapassando os limites étnicos nos quais se circunscrevia a educação e a missionação protestante. Assim, o debate transferiu-se do nível “micro-nacional” para o “supranacional”.

Este momento marcou a passagem da antropologia missionária para a antropologia administrativa no território dos tsonga-changanas. O proselitismo promovido pelo Estado colonial conseguiu reduzir o catolicismo numa Igreja nacional engajada em promover uma espécie de “nacionalismo missionário”. Com este pacto a Igreja comprometida com o Estado levou a cabo, na sua obra de educação, a missão de ensinar a língua escrita portuguesa para a totalidade da colónia e uniformizou os programas do ensino dos indígenas.

Na área tsonga-changana, o reino de Gaza já derrotado, tinha antes promovido uma política de integração étnica, mas falhou na promoção de uma cultura nacional exactamente por não ter desenvolvido uma política linguística que cobrisse a totalidade do seu território. Apesar de ter mantido o *xingunu* como língua da corte, não se preocupou em estender o seu conhecimento e uso por meio de um sistema de educação que garantisse a unidade nacional. As várias chefaturas ou autoridades linhageiras submetidas continuavam a administrar os seus territórios nas suas próprias línguas locais.

No reino de Gaza falava-se cerca de seis línguas e dialectos. As mulheres, mesmo as que de alguma forma estivessem ligadas a corte por meio de casamento ou qualquer outra via, sempre falavam as suas línguas de origem e, naturalmente as crianças eram educadas nas línguas de origem das suas mães, ficando o *xingunu* restringido a corte e, especialmente para o estrato social masculino, por isso extinguiu e a nação nguni não emergiu.

Então, quando o poder colonial derrotou militarmente o reino de Gaza, lançou-se na obra de implantação da administração colonial centralizada, promoveu a língua e cultura nacional portuguesas procurando ultrapassar os limites locais de chefaturas ou autoridades linhageiras e étnicas por meio de educação, cristianismo e política laboral.

A evolução da política colonial e o aperfeiçoamento do aparelho do Estado permitiu o desenvolvimento efectivo dos sistemas de educação e saúde sob controlo do Estado, embora a responsabilidade tivesse sido conferida à Igreja Católica. Isso permitiu reduzir o protagonismo e a fama que as Igrejas protestantes tinham sobre a população nativa, por serem as únicas produtoras e difusoras de visões do mundo modernas através do evangelho, educação, saúde, regras de higiene, agricultura, no período anterior a queda da 1ª República.

As Igrejas protestantes ao serem limitadas no desenvolvimento da sua obra de promoção social dos africanos através do evangelho, educação e saúde usando as línguas nativas dos africanos reagiram de formas e ritmos diferentes.

A Missão Suíça, profundamente enraizada na área povoada pelos tsonga-changanas adoptou novas estratégias para poder resistir a pressão do Estado e a concorrência da Igreja Católica. Introduziu um método de educação informal da juventude denominado genericamente *mintlaw*<sup>38</sup>. Era um método de formação de equipas juvenis introduzido por André Clerc inspirando-se no modelo das equipas de *eclereus* suíços. Os *mintlaw*s masculinos eram designados *valavi va ndlela* (procuradores de caminho), as equipas femininas tinham a designação de “zeladoras do lar” e as de crianças eram designadas “estrelas” (Helgesson, 1994: 277). Cada uma das equipas tinha o seu aprendizado. Mas aparentemente a prioridade recaía mais nas equipas masculinas. Estas faziam retiros que duravam uma semana no mato onde aprendiam a construir abrigos com material local, lições de catecismo, canções, organizavam actividades culturais como teatro em equipa para serem apresentados no domingo, aprendiam a trabalhar em equipa, organização e liderança de grupos, cooperação, solidariedade, resiliência, resistência, entre outros aspectos de responsabilidade grupal e individual.

Ngonha (2000: 184) considera que Clerc não tinha uma boa opinião sobre os *eclereus* da Suíça, sua terra natal, por isso não quis copiar minuciosamente o modelo para os *mintlaw*s, mas sim adaptar o modelo ao espírito, mentalidade e necessidades locais. Partindo desta consideração de Ngonha e analisando as características das equipas masculinas, e tendo em conta que Clerc antes de viajar para Moçambique leu muito os escritos de Liengme, Junod e outros missionários suíços que o antecederam e que conviveram com a monarquia nguni, não se descarta a hipótese de ele ter associado também elementos dos *mabuthos* (regimentos) do *impi* (exército) nguni na concepção dos *mintlaw*s.

Ngonha analisa a obra educativa da Missão Suíça na sua globalidade e destaca o ensino da escrita do tsonga, obra dos pioneiros (irmãos Berthoud, Junod), e a instituição dos *mintlaw*s de Clerc como os aspectos que mais se destacam. Porém, ele lança uma série de

---

<sup>38</sup> A palavra *mintlaw* é plural da palavra *ntlawa*, é da origem tsonga, pronuncia-se da mesma maneira e tem o mesmo significado de grupo nas três línguas tsongas (changaná, tswa e ronga). Portanto, eram grupos, ou melhor, são grupos porque este método ainda continua, formados por jovens presbiterianos ou metodistas que faziam retiros onde aprendiam técnicas de trabalho em equipas, coordenação, sincronia, liderança, adaptação ao meio, resistência, destreza, auto-defesa, solidariedade. Na literatura das duas igrejas este método é também designado patrulhas.

questionamentos quanto ao ensino da escrita do tsonga, considerando que os missionários suíços não foram os únicos, nem pioneiros nessa obra (os metodistas foram os primeiros e continuaram esse trabalho com os tswa e bitongas de Inhambane), portanto, a evangelização-educação nas línguas dos neófitos, é um clássico nas Missões protestantes, não foi invenção dos suíços.

Continua ainda Ngoenha considerando mesmo de problemático e controverso o ensino em tsonga que não pode ser comparado com a originalidade dos *mintlawas* pois, diferentemente do ensino em línguas locais, a instituição dos *mintlawas* não encontrou oposição a não ser no assimilacionismo português. Mas o ensino em línguas locais enfrentava a concorrência das outras Igrejas protestantes. Mesmo dentro da própria Missão não era consensual, alguns missionários como o próprio Clerc teriam preferido o ensino em português. E muitos alunos, movidos pela ambição de melhorar a sua situação social preferiam estudar nas escolas avançadas em português, a língua que lhes permitia uma maior inserção social. Então, a educação em tsonga atendia apenas os interesses da Missão, através da conservação dos seus neófitos tsongas dentro da missão. Isto constituía um dos pontos fracos da Missão no tempo da concorrência católica-protestante em que a educação orientou-se para integrar a sociedade global.

Perante a concorrência e a crise do protestantismo, os *mintlawas* vão permitir a Missão Suíça resistir contra o assalto do governo colonial e também da Igreja Católica. É desta forma que Clerc pode ser considerado como o pioneiro da segunda parte da obra da Missão Suíça em Moçambique. E é com os *mintlawas* que a Missão concretizou a sua obra prima e a principal de todo o seu trabalho em Moçambique. Se na primeira fase o ensino da escrita da língua tsonga-changana contribuiu para a formação da consciência identitária do nível étnico, os *mintlawas* constituíram uma renovação metódica na actuação da Missão que contribuiu para a formação “vinetana” de individualidades como Mondlane, Mateus Sansão Muthemba, Manganhela, Sidumu, Milagre Mabote, Josina Machel, Guebuza, Orias Simango, entre outros, capazes de arrastar as massas para objectivos como a Independência nacional e da própria Missão. Trata-se de uma nova geração de juventude educada para cultivar de forma eclética valores modernos e tradicionais da sua cultura como a responsabilidade, solidariedade, coordenação, resistência, resiliência, determinação.

Os africanos surpreendidos por disputas religiosas e imperialistas europeias transferidas para o seu terreno, agora convertidos em disputa entre a tsonganidade e a portugalidade, isto é,

identidade étnica difundida pela acção missionária protestante e a identidade “supranacional” difundida pelo catolicismo nacionalista português encontraram, através dos *mintlawas*, uma opção mediana, a moçambicanidade, uma identidade por definir e lutar por ela.

Os tsonga-changanas já conheciam a importância de uma língua escrita na construção de uma comunidade tangível, porque já haviam adquirido a experiência com os missionários suíços e metodistas, por isso olharam para a aprendizagem da língua escrita portuguesa não como um castigo colonial, mas sim como uma oportunidade de ampliar o seu horizonte identitário, para erguer a nação cooperando com os diferentes grupos étnicos no espaço colonial abrangida pela língua escrita portuguesa. E, para a superação desta crise de identidade Clerc foi uma peça-chave.

### **1. A formulação de uma ideologia assimilacionista colonial**

Ao analisar os mecanismos de passagem da identidade étnica para nacional entra-se no debate sobre o processo de modernização em Moçambique. O estudo de Graça sobre a “Origem da nação em África” chegou a uma conclusão metafórica bastante interessante quando se concentrou na análise da nação, desenvolvimento e modernização. Ele conclui metaforicamente que “estudar a construção da nação em África é estudar a África Moderna, essa África que cresce de forma única e original como uma árvore europeia, entretanto enxertada na velha árvore africana” (Graça, 2005: 132).

Graça compara a construção da nação em África ao processo de enxertia de uma árvore. É aqui onde está a premissa básica do debate sobre a modernização em Moçambique que implicou a passagem de formas políticas tradicionais para um novo figurino moderno. A matriz tradicional está baseada na chefatura e no patriarcado que se identificavam dentro duma cultura mais ampla, de matriz étnica, que extravasava os limites da unidade política ou parental e, em certos casos, formava-se uma unidade político-militar abrangendo um território multiétnico sem se preocupar em desenvolver políticas de integração cultural ao nível estatal. Estas são as matrizes da referida velha árvore africana.

Ora, a virtude de uma árvore enxertada advém do facto de ter sido produto de associação de dois elementos desejáveis provenientes de duas variedades diferentes de uma mesma espécie de árvore, muito mais para o melhoramento do fruto. Neste processo um “cavalo” (caule da planta hospedeira) vernacular, adaptado ao meio, sendo por isso tolerante às adversidades locais é enxertado um “garfo” (gema terminal de uma planta), bem selecionado numa outra árvore melhorada ou exótica, escolhida pela melhor qualidade dos seus frutos. Não se trata aqui de retomar as teses gilbertianas usadas para a formulação da teoria para a justificação da persistência da colonização portuguesa em África e que já provocaram muita polémica. Mas sim, mostrar a partir da metáfora de Graça os elementos associados na formulação da teoria colonial, concretizada pela edificação do Estado moderno colonial, o antepassado imediato do Estado Nacional moçambicano em definição.

O primeiro passo, no processo de enxertia começa com a selecção da melhor espécie da árvore pretendida, aquela melhorada ou exótica e que dá melhores frutos. Neste caso, era necessário que Portugal encontrasse o modelo teórico que melhor guiasse a sua prática no

terreno colonial. Assim, é preciso recuar um pouco para captar as premissas do processo da formulação teórica da colonização portuguesa.

Em termos de formulação teórica geral, a ideologia colonial portuguesa posiciona-se como assimilacionista. A assimilação colonial portuguesa pressupunha a identidade entre a colónia e a metrópole. Constituía, em teoria, uma promoção dos seus “princípios informadores da contribuição universal para a sociedade humana precisamente da cultura europeia e da doutrina da igualdade de todos os homens defendida pela Revolução Francesa” (Lippolis, 1998: 64, Col. I).

A doutrina colonial portuguesa de assimilação inseria-se na tradição universalista da missão civilizadora, Graça (2006) considera que ela constitui uma herança histórica da cultura portuguesa iniciada nos tempos dos descobrimentos por Infante D. Henrique. Entretanto, a sua forma mais moderna foi desenvolvida pelos franceses e entrou em Portugal com as ideias liberais que sucederam a Revolução Francesa. No século XIX ganhou novo ímpeto quando reinava na Europa a mentalidade de que a colonização de África era um direito e também um dever de transmissão de civilização e progresso.

“A dominação e a exploração de colónias eram legítimas em nome da lei natural, justificação jurídico-filosófica de uma ordem universal da humanidade que transcende as convenções civis e legais específicas de cada sociedade” (Gentili, 1998: 198).

Na teoria de assimilação, existem pelo menos duas linhas de pensamento: uma das linhas postula a assimilação total e pessoal dos povos submetidos á dominação, e a outra era por assimilação parcial.

A assimilação total baseava-se no princípio de igualdade de todos os homens, por isso advogava a existência de diferenças impossíveis de se superar pela instrução e pela acção da “missão civilizadora” da cultura europeia e cristã, tida como superior. “Requeria para o súbdito colonial o mesmo tratamento reservado para o cidadão da pátria-mãe, com todos os direitos e deveres inerentes a tal estado” (*Ibid.*), esta linha coincide com o que aqui se designa por assimilação uniformizadora. Diferentemente da assimilação parcial que julga impossível a assimilação total e era a favor de uma assimilação do tipo administrativo, político e económico, entre a colónia e a metrópole. Esta última foi a política de assimilação assumida por Portugal desde os finais da monarquia, é definida como gradualista e/ou selectiva. Esta acepção de assimilação é aqui designada por tendencial. Na verdade, foi este último tipo de

assimilação que mais caracterizou a política colonial portuguesa em Moçambique até 1961, altura em que o estatuto de indigenato foi formalmente abolido.

Na formulação da ideologia colonial portuguesa, no quadro da assimilação uniformizadora é preciso considerar alguns factos históricos bastante relevantes que funcionaram como se fossem coreias de transmissão, sendo de destacar a “Constituição de 1822, que proclama o princípio de unidade de estatuto político e legislativo entre as colónia e a metrópole” (Andrade, 1997: 25), isto porque, a Junta Provisória instaurada no âmbito da Revolução Liberal de 1820, com o rei português exilado no Brasil, manifestou desacordo perante o termo colónia (alterando-o para Províncias Ultramarinas) e sublinhou a igualdade de todos os cidadãos de todos os territórios sob o domínio português. Após as revoluções liberais, a tendência política que se manteve dominante no período da monarquia constitucional, foi para uniformizar e impor a centralização. Gradualmente, o edifício ideológico se compôs cujas vertentes se assentavam numa “legislação referente à assimilação dos autóctones (direitos civis e político ao nível dos indivíduos) e a integração dos territórios” (*Ibid.*).

O triunfo do liberalismo em Portugal, constituiu uma premissa das mais importantes que terá contribuído, evidentemente, para dar azo a toda a dinâmica socio-política na metrópole e, por reflexo, nos territórios colonizados. Andrade (1997), observa que

“o liberalismo integra certos aspectos das ideias iluministas, da maçonaria e do jacobinismo. Com o seu advento, abriu-se o vasto campo de pleno exercício da ‘livre comunicação dos pensamentos’ materializada nos movimentos associativos, na imprensa, na eloquência parlamentar e na literatura política”.

Quando se promulgou o Código Civil Português foi imediatamente tornado extensivo ao Ultramar pelo Decreto de 18 de Novembro de 1869 (Ministério do Ultramar, 1961: 6). Isto significa que com a promulgação das leis liberais de aspiração vintista, estendeu-se aos africanos sob dominação portuguesa o conceito de cidadania. Mas nas colónias a perspectiva oficial imposto pelo Estado português negava em princípio qualquer identidade alternativa a não ser no quadro das instituições portuguesas. O princípio de unidade imperial em que Portugal significava a civilização, as culturas africanas consideradas inferiores estavam destinadas a desaparecer. Os “indígenas”, que eram a vasta maioria dos africanos eram súbditos tidos como irrelevantes para a identidade da nação. “A assimilação implicava, para a pequena fracção que evoluía para o estatuto civilizado, a substituição dos costumes e identidades africanos pelos valores portugueses” (Minter, 1998: 112).



Evidentemente, até à década de 1880, a política colonial havia se baseado em vários pressupostos, porém, o mais importante constituía uma espécie de uma doutrina liberal assimilacionista, embora a sua clara definição tenha sido feita apenas em 1917, muitas leis anteriores sempre fizeram referência a ela (a assimilação). A política de assimilação pode ser entendida como uma realidade inerente à noção de colonização. Na concepção dos teóricos do colonialismo colonizar significava “civilizar e civilizar implicava a elevação dos ‘indígenas’ ao nível da civilização e cultura portuguesa, educando-os e cristianizando-os” (Rocha, 2011: 117). Neste contexto e,

“na medida do possível, as colónias deveriam ser tratadas como membros da metrópole; seriam aplicadas as leis metropolitanas, alargados os direitos cívicos; prosseguidas as políticas económicas liberais e liberalizado o regime laboral. Moçambique enviaria deputados às Cortes e os orçamentos coloniais eram tratados como uma questão orçamental global, os seus défices e superávits acumulados, e qualquer défice coberto pelo governo da metrópole” (Newitt, 1997: 338).

A assimilação nestes termos constituía um projecto cultural que, supostamente, permitia aos negros aceder às facilidades dos brancos e terem as mesmas oportunidades de educação e de progresso. Em princípio, a assimilação embora aparentemente uniformizadora, na prática implicava o não reconhecimento de igualdade e se fundava na desigualdade assente nos princípios raciais.

“Coerente com a doutrina evolucionista, a teoria assimilacionista partia da noção de que a diversidade entre as raças podia ser reduzida a formas sociais universais e que, portanto, através da dominação colonial se poderia transformar os costumes e as instituições indígenas à imagem e semelhança da civilização [portuguesa]” (Gentili, 1998: 197).

Doutrina coerente com a concepção jacobina da República, una e indivisível, o que implicava a centralização administrativa na metrópole, foi sustentada como referência ideal em todas as fases da história colonial portuguesa, embora tenha registado nuances ao longo do seu percurso no tocante à centralização e descentralização administrativa das colónias. Isto fez com que a história administrativa e política de Moçambique durante o período da dominação colonial portuguesa tomasse o carácter de um diálogo entre tendências centralizadoras e descentralizadoras. Nessa óptica, a centralização implicava, por norma, não só o controlo político cerrado de Lisboa, como também tentativas, melhor ou pior sucedidas de integração económica e assimilação social.

A política de assimilação uniformizadora e toda a doutrina universalizadora do homem foi assumido e apregoado num contexto em que Portugal ainda não tinham domínio efectivo dos

territórios e povos africanos onde julgava possuir direitos históricos. As diferentes unidades políticas africanas distribuídas sobre os espaços reivindicados mantinham ainda o seu poder intacto. Internamente a monarquia constitucional ainda se encontrava na fase de consolidação depois dos abalos revolucionários dos anos de 1820 e da perda do Brasil, seguidas de ascensão progressiva de oposição socialista e republicana, era importante concentrar-se nas questões internas enquanto a política colonial se relegava para o segundo plano. Nestas circunstâncias a assimilação uniformizadora sobressai como reflexo do debate político interno e não como algo especificamente concebido e direccionado para as colónias, pois elas ainda não tinham sido objectivamente configuradas. Portanto, admite-se que esta tenha sido uma premissa, mas não é aqui onde se revê a ideologia colonial portuguesa, será a partir da década 70 e, com maior intensidade na década 90 ambas do século XIX que a política colonial portuguesa começou a ser sistematicamente configurada.

## **2. Do romantismo ao pragmatismo na ideologia colonial portuguesa**

Retomando a metáfora da enxertia, o segundo passo no processo da enxertia é a escolha do melhor nódulo, o mais vigoroso e saudável para servir de garfo. Neste caso concreto havia a necessidade de escolher o modelo ideal de administração, que como garfo de enxertia fosse implantado em Moçambique. Mas isso foi antecedido por um amplo debate público interno, era preciso decidir se Portugal necessita ou não de manter colónias africanas ou não.

Os acontecimentos da década de 1890 em que se destaca o *Ultimatum* britânico que aumentou o descredito da monarquia a favor das forças republicanas de aspiração autonomista do império colonial, haviam dado origem a fortes exigências de descentralização administrativa e autonomia colonial. O resultado prático disso foi o conteúdo dos diplomas legislativos dos últimos anos da monarquia e as reformas administrativas coloniais de 1907 que espelham uma tendência de se alcançar algum equilíbrio entre as duas correntes de opinião.

Tudo começa no debate português em volta da Sociedade de Geografia, depois do *Ultimatum* britânico de 1890, quando homens como Eça de Queirós avançavam a ideia de que Portugal deveria desinteressar-se dos ‘selvagens’ das colónias. Argumentavam que Portugal tinha se mostrado na sua trajetória mau colonizador o que só lhe tinha valido frustrações e humilhações, desde a perda do Congo a favor dos belgas até ao já referido *Ultimatum* britânico. Mas contra as teses dos que apregoavam a desistência de Portugal no jogo colonial, surge uma plêiade de jovens como António Enes e, depois, Mouzinho de Albuquerque que

defendiam a manutenção de Portugal jogando por elementos de natureza estratégica e, fundamentalmente económicos. Aos seus olhos,

“[...] era necessário ter colónias rentáveis como moeda de troca para melhor integrar a Europa. Para isso, Portugal teria primeiro que pacificar as suas terras, controlá-las com militares e, sobretudo, pretos para trabalhá-las” (Ngoenha, 2004: 103).

Assim que Portugal decidiu pela sua manutenção nas colónias africanas o passo seguinte foi de selecção do melhor modelo da administração que devia ser adoptado pela colonização portuguesa. Esta constitui a fase crucial de gestação teórica de um modelo colonial tipicamente português a ser aplicado na África o que implicava o domínio efectivo e tentativas de concretização do referido modelo.

As mudanças, pelo menos na concepção teórica começaram a serem efectuadas nas duas últimas décadas do século XIX, esse é até certo ponto, um momento de distorções graves através de conquistas militares, exercício do poder e da introdução de uma nova política de assimilação tendencial. Depois da ocupação militar efectiva, ao não considerar e ao relegar para um plano inferior os outros sistemas de conhecimento, a administração colonial portuguesa em Moçambique impôs progressivamente uma visão singular da história, onde a ciência e a burocracia tiveram um carácter exclusivo na explicação e organização do mundo. “Esta intervenção colonial trouxe consigo novos conflitos que marcaram a relação entre diferentes experiências, saberes e culturas” (Meneses, 2009: 11-12).

O passo seguinte da metáfora de enxertia, consiste em preparar o “cavalo” para alojar o “garfo”. Esta operação consiste em cortar a gema terminal e as ramificações laterais caso existam para permitir que o caule do “cavalo” sustente apenas o novo ramo enxertado sem competição com as outras zonas de crescimento. Sempre as histórias que acompanharam a edificação do Estado-nacional moderno, mesmo na sua génese na Europa nunca foram passíficas. São momentos conflituosos, caracterizados por guerras e até revoluções, este foi o caso da França, em que houve uma grande revolução seguida de guerras que se alastraram e afectaram quase toda a Europa. Em todo esse processo há sempre sacrificados porque morrem na guerra ou na revolução ou porque a nova ordem lhes tira o poder, para no fim se estabelecer uma “nova ordem”.

Na implantação do Estado colonial, o enxerto (garfo), que mais tarde se instalaria no “cavalo” vernacular africano da matriz cultural étnica e pré-moderna no seu aspecto político, para dar origem a uma nova árvore melhorada através da enxertia que é o Estado moderno

moçambicano e a nação em definição como o seu fruto em maturação teve que passar por um período de guerras para a destruição do poder e estruturas da velha ordem política e cultural de matriz tradicional africana. Na lógica da metáfora que se segue, estes seriam ramos laterais e gema terminal do cavalo que para não competirem com o ramo enxertado tiveram que ser sacrificados.

Este foi o caso do reino de Gaza. Tal como foi explicado nos capítulos anteriores, o reino de Gaza embora tivesse dado alguns passos para frente em relação as formações políticas locais de chefaturas e autoridades linhageiras, não estava configurado de acordo com os modelos de um Estado moderno, não havia um aparelho estatal propriamente dito, independente do aparelho administrativo e estrutura militar. O reino não desenvolveu políticas tendentes a formação de uma cultura de carácter nacional. Incorporou várias chefaturas e autoridades linhageiras sem se preocupar em criar um aparelho estatal coerente, cada uma das formações políticas incorporada governava a seu bel-prazer desde que pagasse tributo e enviasse reforços militares em caso de necessidade para o rei.

A diplomacia de Ngungunhane mostrou-se ambígua na fase derradeira do seu reinado. Mesmo jurando ser súbdito de Portugal aceitava presentes da *British South Africa Company* (BSAC), e enviou embaixadas para Pretória e Londres, mostrando ao governo britânico uma certa vulnerabilidade que dava esperança de um certo dia poder aceitar se converter em protetorado. Tudo isto levantava desconfiança dos portugueses sobre a fidelidade do monarca, e perante o espectro cada vez mais crescente do avanço do imperialismo britânico na região, Portugal achou como melhor caminho para afastar a ameaça britânica o afastamento do incomodo Ngungunhane.

A “Escola de Enes” ou de Centuriões, ou ainda “Geração de 1895” acabou por constituir um instrumento para pôr em prática o modelo concebido aniquilando militarmente as unidades políticas moçambicanas pelas chamadas “campanhas de pacificação” em que a destruição do Estado de Gaza e a prisão e deportação do respectivo rei Ngungunhane constituiu o grande sucesso das campanhas.

A resistência desencadeada no Norte e Centro de Moçambique conquanto fosse intensa do que o que inesperadamente aconteceu com Gaza no Sul, na altura um dos maiores Estados da África Subsahariana, era secundária na geopolítica da ocupação colonial portuguesa pelo facto dessas regiões localizarem-se longe dos eixos de conflitos com o imperialismo britânico

que se propagava do Sul ao Norte e de Oeste a Este da África Austral pressionando as respectivas franjas de Moçambique. A vitória sobre Gaza revitalizou também as glórias imperiais portuguesas e a confiança na heroicidade e no vigor militar portugueses que haviam sido abafados pelo humilhante *Ultimatum* britânico de 1890. Este ponto é igualmente corroborado pelo estudo de Fernandes (2011: 84) que defende a ideia de que “para além das pressões externas decorrentes da abertura da ‘*scramble for Africa*’, a estrutura do moderno império português se ficou a dever ao impacto ‘positivo’ do ponto de vista metropolitano, dos sucessos militares alcançados em Moçambique pela chamada ‘geração de 1895’”. Mas é preciso observar que este sucesso enquadra-se no quadro geral da política colonial portuguesa que começou a ser configurada nos finais da década de 1870, tendo reformulado o método da sua implementação depois do *Ultimatum* britânico de 1890.

De extrema relevância para o caso de Moçambique foi, a cima de tudo, a elaboração de um profuso aparato legal e administrativo para o enquadramento especial da multiplicidade dos actores segundo premissas marcadamente raciais que por sua vez produziu reacções anti-raciais pelos atingidos. Tendo sido o espaço urbano o palco privilegiado para esses embates.

“Antes mesmo de ter conquistado militarmente todo o território de Moçambique, o Estado colonial português, foi implantando, não sem tropeços e dificuldades, a sua máquina administrativa. Diante da insignificante presença da população de origem europeia e da diversidade cultural existente no terreno, que incluía africanos, chineses e indianos de múltiplas origens, uma das preocupações do novo poder foi a criação de identidades subordinadas para os outros, particularmente para a esmagadora população africana e, ao mesmo tempo, o traçado de fronteiras identitárias entre esta massa de africanos e os outros poucos africanos que delas estariam isentos, além de regular a vida destas e de outras categorias sociais e culturais diante do colonialismo” (Zamparoni, 2012b: 150).

Desta forma, os vários grupos sociais submetidos à dominação colonial em Moçambique viram as suas identidades sociais ignoradas para a constituição da categoria “indígena” que por sua vez iria conhecer metamorfoses conceptuais à luz da legislação jogando pelos interesses coloniais principalmente os de natureza económica e política.

Não sendo considerados cidadãos, quem seriam esses africanos acabados de serem conquistados e qual era o seu lugar no imaginário e na legislação colonial? Na verdade, a definição das características necessárias à criação da identidade indígena foi feita por meio de códigos e regulamentos. O primeiro acto legislativo a definir as características do indígena foi o Decreto de 27 de Setembro de 1894 referente à penas de trabalhos públicos, aplicável às terras portuguesas da África, dispunha no seu artigo 1º que “somente são considerados

indígenas os nascidos no Ultramar, de pai e mãe indígenas e que não se distinguem pela sua ilustração e costumes do comum de sua raça” (Zamparoni, 2012b: 153).

Embora ainda avultassem ideias de antropologia física e do darwinismo social, nesta definição não estão presentes atributos físicos dos indivíduos. Já em 1909, pelo Decreto de 09 de Julho referente ao Regime Provisório para a Concessão de Terrenos do Estado na Província de Moçambique, define-se indígena como sendo “o indivíduo de cor, natural da Província e nela residente que, pelo seu desenvolvimento moral e intelectual, se não afaste do comum da sua raça” (*Boletim Oficial*. 35/1909). Daqui já surge um atributo físico na definição, a cor, naturalmente de todos os que não são brancos e daqui em diante passará a ser o critério preliminar da classificação.

No Regulamento para Importação, Venda, Uso e Porte de Armas de Fogo publicado pela Portaria nº 2292 de 07 de Dezembro de 1914, ficaram mais claros os atributos biológico de natureza física e de descendência ao definir indígena como sendo o “filho de pai e mãe pertencentes às raças nativas da África” como também para quem “tendo os caracteres físicos dessas raças não possa provar descendência diferente” (*Boletim Oficial*. 51/1914).

A definição final foi publicada pela Portaria Provincial nº 317 de 1917, definindo o indígena como sendo “o indivíduo da raça negra ou dela descendente que pela sua ilustração e costumes se não distingue do comum daquela raça” (*Boletim Oficial*. 02/1917). Significa que com esta portaria mesmo os mulatos (mestiços), que haviam escapado de serem integrado nessa categoria à luz das antigas definições, agora já estavam inclusos. Isto provocou grandes protestos por parte dos mestiços. Mas o facto é que, em plena crise de emprego provocado pela I Guerra Mundial era preciso diminuir a concorrência do estrato mestiço nos poucos postos de emprego disponíveis.

Entre 1894 a 1899 foram nomeadas pelo governo da metrópole comissões encarregadas de realizar estudos sobre os problemas administrativos e económicos das colónias e dar uma solução eventual e imediata, devendo posteriormente serem aprovadas pelo Governo da metrópole (Martins, 1975: 63).

Foi dentro da sequência das comissões de estudo que António Enes presidiu uma comissão nomeada pelo governo da metrópole para rever a legislação laboral. Do trabalho realizado pela comissão resultou na promulgação da lei laboral de 1899, a primeira orientada especificamente para o trabalho indígena considerando que

“todos os indígenas [...] estão sujeitos à obrigação, moral e legal, de tentarem obter, através do trabalho, os meios de que carecem para subsistir e melhorar a sua condição social” (Cunha Apud Newitt, 1997: 341).

O aspecto mais importante desta lei é a descriminação do trabalho indígena no contexto geral da lei laboral portuguesa a quem era imputado a “obrigação moral e legal” de trabalhar e de outro modo a obrigação só podia ser cumprida com o trabalho remunerado e as autoridades locais dispunham de poderes para contratar à força aqueles que por sua iniciativa não procurassem trabalho” o que significa que o trabalho podia ser forçado caso os indígenas não o anuissem de forma livre.

Foi este o início da subjugação da força do trabalho dos africanos numa versão moderna da escravatura e, sobretudo o início de exploração colonial. A lei laboral de Enes de 1899 especialmente para os “indígenas” dava já uma consagração jurídica a esse princípio que contemplava a obrigatoriedade do trabalho aos africanos. E, com ela iniciou-se a legislação especificamente colonial que tinha uma base segregacionista. Em última análise, esta constituiu a base tanto do modelo administrativo adoptado nas colónias portuguesas de África assim como da própria estrutura económica estabelecida em consonância com o estágio do capitalismo atrasado da burguesia portuguesa, pese embora o modelo tenha conhecido nuances na sua evolução, a estrutura básica sobreviveu pelos diferentes regimes e governos de Portugal colonial.

O outro aspecto mais importante no plano administrativo da já referida comissão foi o projecto da ‘Reorganização Administrativa Colonial’ que iniciou com a publicação de um decreto a 23 de Maio de 1907 (Martins, 1975: 65). Este decreto deu início, de facto, à prática da colonização portuguesa. Uma das características principais deste diploma seria o conteúdo das leis do decreto compiladas em função de dois grupos: os brancos e os indígenas.

Durante o período em que a comissão esteve activa, foram muitos os administradores e oficiais portugueses que trabalhando em Moçambique deram a sua contribuição para o alcance dos objectivos traçados. Destacaram-se mais figuras como António Enes, Mouzinho de Albuquerque, Paiva de Andrade e Paiva Couceiro (*Ibid.*).

Na legislação sobre a administração da população africana destaca-se a questão da “divisão do território em circunscrições e capitánias-mores, sempre que se tratasse de regiões predominantemente habitadas pelos indígenas” (*Ibid.*). Em 1904 foi formalmente instituída a Secretaria dos Negócios Indígenas (SNI) com a finalidade de “organizar um sistema judicial



indígena, regulamentar as obrigações dos chefes, codificar as leis africanas, organizar um registo civil dos indígenas, delinear reservas, controlar a emigração e assumir a responsabilidade pela assistência” (Newitt, 1997: 345). As circunscrições podiam ser substituídas pelos comandos militares, no caso em que uma área não fosse considerada pacífica e se rebelasse contra as autoridades portuguesas, mais ainda:

“tanto o administrador da circunscrição como o capitão-mor poderiam dispor de amplos poderes para a administração e governação das populações indígenas, aos quais se exigiam largos conhecimentos acerca dos costumes indígenas, assim como prática de serviços no interior [...]. A estes cabiam a direcção da política indígena na área, isto é, da jurisdição, embora devesse acatar as directrizes dos governadores do distrito, com os quais deviam manter relações estreitas. Este por sua vez dependeria do governador-geral a quem competia dirigir a política indígena em todo o território” (Martins, 1975: 65).

Com este modelo administrativo os regimes sucederam-se cada um deixando a sua marca com reformas que não chegavam de mudar significativamente a estrutura básica do modelo, foi se oscilando entre a moderação e o extremo na centralização sem, no entanto, se alcançar uma democracia local efectiva, fora das poucas cidades com conselhos municipais activos – na realidade, apenas Lourenço Marques (Newitt, 1997: 346). Não há formas possíveis de comparação entre Moçambique colonial e a Rodésia de Sul muito embora a população de colonos acabasse por atingir uma dimensão comparável, as duas comunidades eram polos opostos no seu desenvolvimento político.

“Mesmo quando Lisboa devolveu a autonomia das colónias na década de 1920, Moçambique continuou a ser governado não pelos colonos locais, mas por uma elite de funcionários coloniais que eram Portugueses na sua orientação e lealdade e pediam apoio de Lisboa. O governo, e por consequência, a política governamental, em Moçambique não eram animados pela opinião local de qualquer forma consistente e, conquanto os grupos de pressão locais pudessem por vezes fazer-se sentir, não conseguiram, por um longo período, ditar a política do governo ou sequer influenciá-la em qualquer direcção congruente” (Newitt, 1997: 346).

A situação agravou-se ainda mais com o golpe militar de 28 de Maio de 1926 que derrubou a 1ª República portuguesa. Esse facto, viria a desencadear profundas alterações nas colónias ao se inaugurar uma época de racionalização na política colonial portuguesa. Seguiu-se um período historicamente conhecido como Estado Novo (1926-1959), durante o qual, as linhas de orientação da política colonial portuguesa, diversamente assumidas na sua evolução, incitaram discursos e práticas consentâneas com as solicitudes e os interesses económicos, sociais e políticos procedentes desse modelo colonial.

O Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas da Guiné, Angola e Moçambique promulgado em 1929 e a Reforma Administrativa Ultramarina (RAU) de 1933 constituem outros instrumentos que nesse momento contribuíram bastante nas mudanças em curso no terreno colonial. Com eles “a colonização portuguesa adopta formalmente o sistema de *indirect rule*, mesmo sem o nomear” (Florêncio, 2008: 372), segregando a população indígena das colónias sem, no entanto, descentralizar a administração dos territórios coloniais. Com este modelo ficou claramente assumida a duplicidade política e jurídica da sociedade colonial em que a população “indígena” foi oficialmente vedada de integrar plenamente a sociedade portuguesa, devendo esta continuar a reproduzir-se segundo os seus modelos tradicionais de organização social. É neste sentido que segundo Florêncio (2008: 372), as instituições políticas locais, nomeadamente as suas autoridades tradicionais assumem especial relevo. O RAU definiu a divisão administrativa das colónias portuguesas e as funções de cada categoria de funcionários administrativos e assumiu igualmente uma maior importância, na medida em que integrou as autoridades tradicionais no aparelho administrativo e definiu o modelo da sua subordinação ao Estado colonial.

A dependência da administração colonial ao poder central da metrópole colonial distante numa clara incapacidade de criar quaisquer órgãos de democracia dos colonos ou indígenas iria revestir primordial importância na fase derradeira da colonização portuguesa em Moçambique. Isto tem sinais que ainda ecoa na opinião pública portuguesa: “nós descolonizamos mal as nossas antigas colónias africanas”. Os Afro-portugueses, que tinham sido a mola real nas fases iniciais da história da colonização portuguesa em Moçambique, se viam completamente excluídos do poder e não iriam surgir em nenhum dos sectores da população moçambicana.

### **3. A ideologia colonial durante o regime salazarista**

A primeira fase que vai até ao advento da II Guerra Mundial é de racionamento e congelamento. O *Acto Colonial* de 1930 apresentava claramente as disposições coloniais de Salazar nessa primeira fase, é onde se encontravam esclarecidos os princípios que norteavam toda a política colonial portuguesa. De acordo com o seu nível de desenvolvimento e os seus recursos próprios, nos termos do referido *Acto Colonial* o artigo 28º dispunha que às colónias são garantidas a descentralização administrativa geral e a autonomia financeira, mas compatíveis com a Constituição Política da República. Na essência a política pretendia garantir que as colónias suprissem por si as suas despesas públicas e libertar as finanças

metropolitanas dos seus encargos financeiros sem, no entanto, se beneficiarem de nenhuma descentralização política.

“Oliveira Salazar, ministro das finanças até 1932, depois chefe do governo, detinha igualmente a pasta das colónias, impôs um austero racionamento económico com o qual pretendia debelar os efeitos decorrentes da grande recessão de 1929. Instituiu uma política que dava maior prioridade à estabilidade que ao crescimento, assegurando o equilíbrio das finanças em detrimento do desenvolvimento económico e social, Salazar, deitava mão das recomendações da Liga das Nações, reduziu ao mínimo possível os gastos públicos, e, necessariamente, foi nas colónias que mais se fizeram sentir os efeitos dessa política económica restritiva” (Pereira, 1986: 207).

Em meados do século XX a ordem colonial, embora atrasada, parecia estável. O regime de Salazar no poder em Portugal desde finais da década de 1920, havia edificado um império português mais integrado, expandindo o cultivo forçado das culturas de rendimento por indígenas africanos e esforçando-se em transformar Moçambique numa colónia de povoamento branco tal como o eram a África do Sul e Rodésia do Sul sob regimes de minorias brancas. Para alcançar o seu propósito Salazar encorajou o estabelecimento de colonos portugueses camponeses em áreas com grandes potencialidades agrícolas. A ideologia corporativa de Salazar era contra as poderosas ideias democráticas e liberais, tanto na metrópole colonial como em África. Na concepção de Salazar a independência das colónias nem sequer era uma questão porque eram parte integrante de Portugal (Minter, 1998: 17).

Desta forma, Salazar e o seu Estado Novo, bastante burocrático e centralizado apoiado por uma polícia de segurança cada vez mais eficaz havia tentado isolar Moçambique das mudanças que se operavam noutras partes da África. O baixo nível de literacia e a educação, bem como a falta de sindicatos ou quaisquer outras formas de organização africana que tivessem dado origem ao nacionalismo noutras partes de África bem como a acção do catolicismo português reforçado a partir de 1940 com a assinatura da Concordata que lhe concedeu largas vantagens comparativas nas colónias, principalmente na educação dos indígenas, contribuíram para o sucesso da política colonial de Salazar (Newitt, 1997: 450). Esta é a razão pela qual até finais da década de 1950 não eram claramente visíveis, em Moçambique, situações como a do protesto africano da África do Sul ou o entusiasmo nacionalista verificado noutras colónias africanas.

Ideologicamente Salazar é produto da democracia cristã/catolicismo social do Centro Católico Português (Leal, 1999), por isso, com a sua ascensão ao poder e a instauração do seu regime punha-se fim ao ambiente saudosista de união do Estado com a igreja de finais da monarquia,

o que dificultava a autonomia da Igreja. E, acabavam também com o ambiente agressivo contra a igreja, criado pela separação de 1911, pela qual o governo republicano tinha em vista a supressão da Igreja (Sousa & Correia, 2007: 75). Tudo isso foi consumado pela assinatura, a 7 de Março de 1940, pelo Estado português e o Vaticano de uma Concordata, seguida pelo respectivo regulamento designado Estatuto Missionário de 1941 que detalhava os princípios e fundamentos da acção da Igreja definidos pela Concordata (Gomez, 1999; Souto, 2007; Machili, 2008).

A grande preocupação nestes acordos era a relação com as antigas colónias, numa altura em que já se fazia sentir o impacto da Sociedade das Nações e da doutrina de 1920 sobre a autodeterminação dos povos criada pelos Estados Unidos da América. Coincide ainda com o momento em que as elites instruídas africanas já começavam a reivindicar a sua representação política dentro do quadro das instituições coloniais ou fora delas e, por meio da literatura realçavam o valor da tradição e da autenticidade africanas (na fórmula negritude) ao mesmo tempo que apregoavam a unidade e solidariedade entre os negros de todo o mundo (pan-africanismo), tendo posteriormente se concentrado na ideia das independências nacionais e unidade africana. Desta forma a resistência à dominação colonial ganhava uma dimensão mais pensada e organizada (Machili, 2008: 2). É dentro deste contexto que também nas colónias portuguesas o nacionalismo começou a surgir entre a minoria educada, quer fossem ou não oficialmente assimilados.

A política colonial portuguesa identificava-se teoricamente com os princípios universalista do homem, mas a prática administrativa no terreno contrariava o preconizado em teoria. A crioulandização em Moçambique foi um fenómeno resultante de aventuras particulares de um extrato social marginal da sociedade portuguesa e goesa (degredados, desertores, comerciantes, missionários, aventureiros) carecida do necessário amparo oficial do Estado. O Estado limitou-se a adoptar, de forma paliativa, medidas administrativas e legais para legitimar realidades sociais já consumadas e sempre tendia hierarquizar a sociedade com base em princípios raciais subalternizando o extrato negro dificultando a integração da sociedade e, dessa forma, contrariando o princípio universalista da política portuguesa teoricamente apresentada pelo Estado.

O processo aculturacional não era antecedido por uma plataforma teórica coerente que conferisse uma base sustentável a prática no terreno. Desde a burguesia de ouro e escravos dos prazos do vale do Zambeze e do Norte à burguesia de marfim de Inhambane e Lourenço

Marques mista e assimilada, as medidas administrativas e legais visavam simplesmente garantir o controlo social ao invés de planejar capacidades. A marginalização do sector negro foi sempre uma constante que acabou fazendo-o refugiar-se no protestantismo, messianismo, pan-africanismo, cooperativismo, partidos políticos e escapar o controlo político-cultural do Estado. É este sector (negro) legalmente marginalizado nos círculos de poder económico e político que ao aceder por outras vias a instrução, graças as igrejas (protestantes e também católica) organiza-se político e economicamente (movimento cooperativo) para contestar a ordem colonial estabelecida.

Também a distância em relação a metrópole acabava anulando os esporádicos esforços de incremento da população branca acabando por se recorrer aos asiáticos para fechar esse vazio. Mas os asiáticos não eram portugueses, por isso, largos sectores da sociedade negra das zonas rurais não tiveram ocasião de entrarem directamente em contacto com a cultura portuguesa. Por fim, a proximidade com a África do Sul, o maior polo económico da região ofuscava os esforços da captura do sector negro do Sul de Moçambique atraído pela próspera economia sul africana sem paralelo nos empreendimentos portugueses locais.

### 1. O movimento nativista em Moçambique

O momento de passagem da consciência identitária de natureza étnica para uma outra, de pertença a uma comunidade mais ampla denominada Moçambique, capaz de ser viável para a mobilização política e cultural em direcção a um projecto de cariz nacional não tem sido consensualmente determinado pelos historiadores e outros pesquisadores sociais que têm estudado a matéria.

Nos capítulos anteriores foi demonstrado como o ensino da escrita do tsonga pelo trabalho desenvolvido pelas missões protestantes constituiu um dos maiores contributos para a formação da consciência identitária tsonga-changana. Depois da destruição do reino de Gaza, iniciou uma nova fase caracterizada pela implantação da administração colonial e da concepção e implementação da política assimilacionista colonial não centrada na etnia, mas sim na totalidade do território colonial em estreita ligação com a metrópole colonial. Foram concedidos maiores privilégios à Igreja Católica para a educação dos indígenas e institui-se a obrigatoriedade do uso da língua escrita portuguesa no ensino.

Assim, a língua escrita portuguesa constituiria um importante instrumento para viabilizar a administração colonial em todo o território nele estabelecida. Mas a integração administrativa não implicava uma imediata integração cultural. Enquanto a educação missionária protestante em línguas nativas possibilitou a diferenciação étnica, isto é, uma diferenciação horizontal, a educação assimilacionista colonial, ministrada pela Igreja Católica, em língua portuguesa, introduziu uma outra forma de diferenciação vertical, dividindo a sociedade em civilizados (europeus e assimilados) e não civilizados (indígenas) dentro do território colonial moçambicano.

O nacionalismo moçambicano emerge neste quadro complexo de diferenças e semelhanças. Ele deve ser percebido a partir deste processo de transição da consciência étnica à nacional, num jogo de pertença e diferença *ingroup versus outgroup*. Portanto, uma divisão social que faz emergir a noção do “Nós” e “Eles” em que o movimento nativista constitui certamente a charneira desta mudança, um período que pode ser designado como sendo de crise de identidade característico dos momentos de mudança quer social ou mesmo individual.

Os nativistas se identificavam como “filhos da terra”. Mas qual, então é a terra com a qual os nativistas se identificavam? O patriarcado, chefatura, o território étnico tsonga-changana, o território colonial moçambicano ou a África negra? A resposta destas questões só pode ser encontrada analisando a origem destes “filhos da terra”.

Os “filhos da terra”, eram um grupo de nativos composto por mulatos (mestiços) e alguns negros “assimilados” todos letrados. Na determinação do grupo que representavam pesavam mais características raciais e em segundo plano a terra que lhes tinha servido de berço. Batiam-se em defesa dos negros nativos, os “filhos da terra”, clamando pela educação dos negros, igualdade sem distinção da raça e pela valorização da cultura negro-africana, em oposição ao racismo e os seus preconceitos gerados pela expansão colonial, tudo em prol do desenvolvimento local.

No caso do Sul de Moçambique, concretamente na cidade de Lourenço Marques o substrato social tsonga (changana e ronga) cuja historicidade na construção da identidade nacional moçambicana se busca nesta pesquisa encontra-se mais representado neste segmento social de negros e mestiços, que constitui uma fração da sociedade colonial, sendo por isso o principal alvo deste estudo. É preciso assinalar aqui que a liderança do movimento nativista em Lourenço Marques estava nas mãos da burguesia crioula de marfim e elementos provenientes das grandes famílias locais pertencentes ao grupo etnolinguístico tsonga. Era uma prática corrente entre os caçadores estrangeiros de marfim casarem-se com mulheres das casas reais locais, dos tsongas, para obter facilidades na caça ao elefante e comercialização do marfim.

Uma das famílias crioulas mais relevante é a família Albasini. João Albasini, era um senhor de guerra e caçador de elefantes na região dos tsongas, desempenhou funções de vice-cônsul de Portugal no Transvaal. João Albasini era de origem italiana que casara com uma tsonga, neta do régulo de Maxaquene cujas terras ocupavam o centro de Lourenço Marques. O seu filho Francisco Albasini através das suas conexões, capital e conhecimento estabeleceu uma importante dinastia política e cultural de mistos na cidade. Apesar de ter sido educado e baptizado como católico romano, ele frequentava a Missão Suíça e chegou de ser contratado por Jim Ximungana<sup>39</sup> para orientar a estação de Katembe quando por vezes se ausentava para atender os seus negócios. A razão principal pela qual o levava a frequentar a Missão Suíça era

---

<sup>39</sup> Jim Ximungana era um negro afortunado e influente que aprendeu a ler no Natal e em Lourenço Marques, foi convertido pelos missionários suíços e confiado a estação de Katembe, mas saía com frequência para atender os seus negócios, deixando a estação nas mãos de qualquer um da sua confiança, desde que soubesse ler o Buku para pregar o Evangelho.



a leitura do *Buku*, portanto, uma obra de devoção publicada em tsonga, uma língua que ele aprovava (Harries, 2007: 219). Esta questão da sua origem mista e da sua ligação com as famílias locais importantes justifica a sua identificação e valorização de aspectos da esfera local como a escrita da língua tsonga sem, no entanto, dispensar valores universais veiculados pelo catolicismo e assimilação portuguesa. Então, está-se perante aqui um tsonga assimilado a português. Trata-se de um ente que aloja duas identidades dispostas concetricamente, mas incomunicáveis em alguns aspectos. É esta crise de identidade que tantas figuras como Francisco Albasini vão legar às suas descendências.

Os filhos de Francisco Albasini, neste caso, João Albasini e José Albasini, figuras proeminentes do movimento associativo e da imprensa nativista de Moçambique herdaram esta identidade controversa do pai e que marcou profundamente o género dos seu jornalismo e militância. Ora criticando a colonização, ora aprovando-a. Esta controvérsia e crise de identidade seria superada pela geração seguinte de intelectuais e assimilados, que entre a etnicidade e a supranacionalidade imperial portuguesa posicionaram-se medianamente, idealizando uma nova identidade, a moçambicana, capaz de ser nacionalmente viável. Esta geração não usou a imprensa como arma, mas sim, as expressões culturais em forma de poesia, conto popular, pintura e escultura. Trata-se de gerações já influenciadas pelos princípios de auto-determinação outorgados pela carta da Organização das Nações Unidas (ONU) e pelo Pan-Africanismo.

Pela sua natureza, as associações criadas por africanos, podiam ser de classe, a exemplo de Associação de Enfermeiros, associação dos Engraxadores, Associação dos Barbeiros, Associação dos Lavradores (todos sem estatutos aprovados); de previdência, assistência, beneficência, como a Caixa de Auxílio dos Pobres e a Mutualidade de Moçambique, e de defesa, instrução e recreio a exemplo do Grémio Africano de Lourenço Marques (GALM), mais tarde Associação Africana da Colónia de Moçambique, assim como o Congresso Nacional Africano e o Instituto Negrófilo, de onde nasceu o Centro Associativo dos Negros da Colónia de Moçambique (Neves, 2008: 129).

Os instrumentos de combate dos nativistas eram essencialmente a imprensa e a literatura possibilitados graças a introdução da tipografia em Moçambique desde 1854. Pouco tempo depois começaram a aflorar as primeiras publicações não oficiais, inicialmente na Ilha de Moçambique, a capital da Província até os finais de 1898/1907 quando perdeu esse estatuto

privilegiado a favor da então promissora cidade de Lourenço Marques<sup>40</sup>. A era da imprensa livre em Moçambique inicia em 1860 com a publicação do primeiro jornal não oficial, *O Baluarte*. Sucederam-se várias publicações na Ilha de Moçambique: jornal *O progresso* 1868, que não passou de um número por ter sido instituído, pouco tempo depois, a censura prévia em Moçambique. Mas isto não ofuscou a imprensa livre, em 1870 surgiu o jornal *A Imprensa*, em 1876 o jornal *África Oriental*, ambos na Ilha de Moçambique e, em 1882 surgiu o jornal *O Vigilante* em Quelimane. Foi também de maior importância a *Revista Africana*, criada em 1881 na Ilha de Moçambique e o *Clamor Africano* fundado em 1892 em Quelimane, estas revistas eram verdadeiras “tribunas abertas aos ‘filhos da terra’ com dotes literários ou causas sociais e políticas a defender” (Rocha, 2006: 76).

A tradição iniciada pelos “filhos da terra” na Ilha de Moçambique e Quelimane deixou eco e serviu de moldura para a geração seguinte, que em Lourenço Marques já transformada em capital da Província desde 1898 havia de aflorar de forma mais acutilante numa perspectiva regionalista moçambicana. Em Lourenço Marques a imprensa fez a sua primeira aparição a 15 de Dezembro de 1888 com o jornal *Diário de Lourenço Marques* e, rapidamente ganhou importância de tal forma que já no início da primeira década do século XX já publicava-se perto de uma dezena de jornais para além de um boletim municipal (Rocha, 2006: 77).

O afloramento da imprensa e movimentos associativos nativistas no princípio do século XX está em parte ligada à vitória republicana na metrópole. Com a proclamação da República em Portugal, com os valores republicanos, incapazes de solucionar os problemas da debilidade económica e financeira herdadas no período da monarquia, a tendência de administração colonial que viria a prevalecer seria a do colonialismo duro teorizado já na última década do século XIX (Nascimento, 2011: 156). Este facto retrocedeu o apego e a fidelidade nacionalistas das populações das colónias que viriam a ser desqualificados por um poder metropolitano etnocêntrico pela passagem gradual de assimilação uniformizadora para a assimilação tendencial consagrada juridicamente a partir de 1917. Por isso, o sentimento de uma certa pertença africana, igualmente suscitada pelos ideários pan-africanos centrados na valorização da “raça negra”, levou as elites instruídas mestiças e negras das importantes cidades de Moçambique a responder como africanos e como negros, assim, forjou-se uma

---

<sup>40</sup> A decisão do Governador-Geral de transferência do Governo e a Secretaria-Geral da ilha de Moçambique para Lourenço Marques foi expressa na circular de 22 de Novembro de 1898, a ser efectuada a partir do 1 de Dezembro daquele ano. Todavia, a mudança da capital só se efectivou em 1907, através da “Reorganização Administrativa da Província de Moçambique”, reforma decretada a 23 de Maio de 1907 (Neves, 2008: 85-86).

ponte entre os nativos das cidades e os seus irmãos de “raça” também sujeitos aos gravames da colonização (Nascimento, 2011: 156).

O desenvolvimento de Lourenço Marques foi possibilitado, em grande medida, pela sua ligação com a região mineira do Transval, o mais importante polo do desenvolvimento económico e industrial da África Austral e da sua integração no giro internacional do comércio do Índico através do projecto da construção e do funcionamento do porto de navegação internacional de longo curso e da linha férrea de Lourenço Marques a Transvaal.

Esta situação evoluiu de tal forma que até a década de 1890 o convívio social urbano era já verificado, é nessa altura que Lourenço Marques ganha a sua imagem de cidade cosmopolita. Na cidade eram desenvolvidas diversas actividades, sendo de destacar as ferro-portuárias, comerciais, industriais, artísticas, culturais, administrativas, maçónicas. Foram sendo atraídas para ali, pessoas de origens bastante variadas, isto conduziu ao surgimento de várias associações, sendo a primeira a Associação dos Funcionário do Comércio e Indústria de Lourenço Marques criada em Agosto de 1898 (Capela, 1983).

Foi dentro do quadro de desenvolvimento da cidade de Lourenço Marques e de inícios de uma vida social activa desde a década de 1870 que foi fundado o GALM. O Grémio surgiu em 1906 e o seu primeiro jornal *O Africano* em 1908, mas, a associação haveria de esperar até 1920 para ver aprovados os seus estatutos. É através do seu jornal que o GALM fazia a sua intervenção política e social. Após a alienação do *O Africano* em 1918, os irmãos Albasini e outros moçambicanos, fundaram o jornal *O Brado Africano* no mesmo ano, tendo iniciado a sua publicação em Lourenço Marques a 21 de Dezembro de 1918 com o apoio financeiro da maçonaria, tal como tinha sido antes com *O Africano* (Nascimento, 2011).

“A sua finalidade era defender os interesses do grupo e da globalidade da população negra contra as novas tendências discriminatórias. O nativismo atingira um alto grau de consciência, traduzido na vontade colectiva de se organizar em movimento que se propunha intervir, social e culturalmente, em defesa da minoria sociológica que constituía a população negra de Moçambique” (Rocha, 2006: 114).

Há que salientar um facto peculiar quanto ao jornal *O Africano* assim como o seu sucessor *O Brado Africano*, de ter sido o primeiro jornal moçambicano também em língua local para além da língua portuguesa e esporadicamente em inglês. Está claro que isso releva-se do facto de o jornal “ser votado maioritariamente para a população não branca alfabetizada” (Pereira, 2013: 85). O seu carácter multilingue granjeou-lhe a hora de ter sido “o jornal semanal de maior circulação na província de Moçambique” no momento do seu auge.

“[...] de facto, o periódico poderia ser adquirido com facilidade em alguns dos estabelecimentos mais badalados e chique de Lourenço Marques, como a casa A.B.C., a Tabacaria Americana, a Livraria e Papelaria Moderna e a Minerva Central. [...], segundo o próprio jornal, sua influência podia ser sentida para além das fronteiras de Lourenço Marques. [...]. Naquele ano de 1912, o jornal poderia ser encontrado em diversas outras cidades, como Marracuene, Catembe, Chai-Chai [SIC], Tete, Inhambane e Chibuto. Caso um laurentino estivesse viajando pelo mundo, ele ainda podia comprar O Africano em Lisboa, em Chicago ou Nova York” (*Ibid.*).

O jornal traduziu-se num espaço democrático onde os negros, mulatos e brancos; o tsonga, o português e o britânico se encontravam e, através do português era possível atingir todos membros alfabetizados dos diferentes grupos étnicos de Moçambique mas levando consigo traços da identidade tsonga para além das suas fronteiras étnicas, à mistura com a modernidade portuguesa, nesse aspecto, *O Africano* adiantou por 7 décadas na implementação daquilo que mais tarde configuraria a concepção do conceito da cultura nacional moçambicana por Eduardo Mondlane, também membro do grupo étnico tsonga-changana, posteriormente adoptado pela Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO).

O GALM usou uma estratégia de expansão territorial que consistia na abertura de delegações ao nível de toda a colónia e algumas evoluíram no terreno tornando-se associações autónomas tais como: o Grémio Africano de Quelimane (1925); o Grémio Africano de Manica e Sofala, esta associação publicava um jornal semanal na Beira, *A Voz Africana*; o Grémio Luso-Africano da Ilha de Moçambique (1930) que surgiu da união do Grémio Africano de Moçambique (1924) com a Liga Moçambicana (1926), ambos da Ilha de Moçambique; o Grémio Africano de Gaza; Clube de Tete e outras organizações de carácter nativista no Niassa e Cabo Delgado (Neves, 2008: 133; Rocha, 2006: 159). Desenvolveu ainda relações estreitas com outras associações de carácter nativista como a Associação Africana de Inhambane (AAI), existente desde 1921 por iniciativa das principais famílias nativas dessa cidade, a União Africana e a Associação Afro-Maometana, todas criadas na cidade de Inhambane na década de 1920. Fora de Moçambique cooperava ainda com as associações nativistas das outras colónias portuguesas e aderiu às associações criadas na metrópole por nativistas das colónias portuguesas como a Liga Africana (LA) criada em 1919 em Lisboa, com a cisão da Junta de Defesa dos Direitos D'África (JDDA) criada em 1913 congregando associações nativista das colónias portuguesas de África. Até que um dos sócios honorário de GALM José António de Magalhães, chegou a ser Presidente da LA, foi um dos que representou a Liga no II Congresso Pan-Africano em 1921 (Nascimento, 2011).

As questões centrais de que todas estas associações se ocupavam estão em torno de três aspectos que Neves (2008: 133) sugere a sua simbolização por um triângulo em que se coloque num dos lados a educação, no outro a justiça e no outro ainda, o trabalho.

A partir de 1925/1932 detetam-se antagonismo sociais no GALM baseadas em diferenças de origem, raça e estatuto social entre os membros, que haveriam de evoluir até a cisão da organização. Este período marcou o regresso à ordem. Portanto, a consciência intelectual africana não desapareceu, mas o projecto nativista deixou de ter viabilidade nas condições criadas pela nova ordem política portuguesa, onde um Estado forte autoritário interditava qualquer debate sobre a questão colonial (Rocha, 2006: 208). A isso associa-se a lei de excepção institucionalizada desde 1917 que vinha aprofundando as diferenças sociais com base na “raça” onde a branquidade constituía o posto mais privilegiado e, em vão os nativistas tanto se bateram pela sua revogação. Tudo isso resvalou-se na cisão do GALM, tendo surgido daí o Instituto Negrófilo de Lourenço Marques (INLM), em 1932, para onde se perfileram os negros assimilados, dando-se desta forma a separação manifesta, sem que fosse expressa, entre os negros e mestiços. Foi na mesma altura que na Beira também, divergências de natureza social conduziram à criação, em 1935, do Grémio Negrófilo de Manica e Sofala (GNMS), só para negros a partir do Grémio Africano de Manica e Sofala criado na década de 1920. Estas mudanças constituem um reflexo directo da situação política de Lourenço Marques e outras cidades no momento em que surgem as associações. Se o Grémio Africano de Lourenço Marques favorecido pelo ambiente republicano contestatário que se viveu no estertor da monarquia e ganha fôlego para crescer, já na 1ª República, o Instituto Negrófilo foi um produto de Estado Novo, condicionado pelo tempo da censura e da repressão (Neves, 2008: 132).

Portanto, em Moçambique, o enfraquecimento foi ditado pelas cisões no movimento nativista, o aspecto racial da composição das associações e a repressão e vigilância das autoridades, que infiltraram as direcções de indivíduos de um exaltado portuguesismo. A isso se acresce o facto de tais problemas terem coincidido com o período de estruturação do Estado Novo. Do ponto de vista legal, as associações existiram até 1938, quando passaram a ter designações alindas com a filosofia do Estado Novo no quadro da ideologia corporativista de Salazar. A acção das associações passou a ser desenvolvida em apoio às autoridades na manutenção do sistema colonial rejeitando as críticas internacionais sobre os problemas da administração colonial portuguesa, ou em homenagem a altos dignitários portugueses. O GALM passou a

designar-se Associação Africana de Moçambique (AAM), e o Instituto Negrófilo passou a ter a designação de Centro Associativo dos Negros de Moçambique (CANM). O Grémio Negrófilo de Manica e Sofala teve a designação de Núcleo dos Negros de Manica e Sofala (NNMS), enquanto que o Grémio Africano de Manica e Sofala passou a chamar-se Centro Africano da Beira (CAB).

O associativismo nativista em Moçambique constitui um facto social de suma importância na formação da consciência nacionalista ao ter desafiado a ordem colonial a favor dos negros. Ao se assumirem como “filhos da terra” defensores dos valores dos negros, grupo ao qual pertenciam, há aqui uma premissa bastante relevante de consciência de grupo que comunga um determinado espaço geográfico e com uma composição sociológica determinada, esses constituem pontos essenciais no lapidar de uma consciência nacionalista. A amplitude do movimento também atingiu dimensões consideráveis. Havia forjado uma rede de canais que possibilitava um fluxo intenso de informações e ideias tanto ao nível das várias associações distribuídas pelas diferentes cidades dentro da colónia, assim como com as associações e correntes de pensamento do exterior. Neste conjunto, encontram-se as associações nativistas das outras colónias portuguesas e as criadas na metrópole colonial como a Liga Africana da linha moderada do Pan-africanismo de Du Bois.

“Assim, a auto-representação dos novos protagonistas é uma ‘plêiade de elite africana’, formada por estudantes, mestres-escolas, professores, publicistas, advogados, médicos, técnicos, engenheiros, comerciantes, proprietários – uma ‘aristocracia sociológica’ representativa da pequena burguesia urbana e rural. Essa plêiade da elite africana protonacionalista era, no entanto, produtora de um discurso permanente ambivalente, de pendor pro-colonial, e com uma finalidade social ilusória: assumindo-se como negros cultos no modelo ocidental, sujeitos da nação portuguesa e legalistas, estes ideólogos, por condições históricas conducentes a imaturação na sua análise, não tinham atingido o nível crítico de compreensão da lógica do sistema colonial português. É nisso em que consiste a principal causa de ruptura e assunção de uma nova postura patriótica e nacionalista que é assumida pela geração de Mário de Andrade – a geração que entra na arena histórica, logo depois da Segunda Guerra Mundial” (Andrade, 1997: 39).

A abordagem de Andrade enquadra-se numa visão finalista da história, uma linha ideológica e discursiva reproduzida pela geração dos nacionalistas, aquela que conduziu a luta armada até a independência. Trata-se de um discurso vitorioso que considera “protonacionalistas” (termo difundido pelo próprio Andrade), todas as formas de combate às práticas colonialistas anteriores ao início da luta armada. Embora considerada precursora do nacionalismo, o “protonacionalismo” é, na visão da nova geração nacionalista, sinónimo de beneplácito ao colonialismo pelo que, é condenado ao esquecimento na memória da luta nacionalista.

Um sub-extracto da população moçambicana estimada em milhares, atendendo que só o GALM tinha 443 membros em 1932, os nativistas iniciaram um percurso político e socio-cultural que, continuado pelas gerações subseqüente haveria de vencer as injustiças coloniais. Porém, pelas circunstâncias da época ligadas ao estágio e aspectos da esfera ideológica do sistema colonial português, bem como a sua própria sobrevivência acabaram assumindo posturas de ambigüidade confundíveis com a complacência, aquiescência e contemporização do poder colonial. Ao tomar em geral, como referência expressa a categoria jurídica de ‘portugueses’, haveriam de pagar, mais tarde, um preço bastante caro no tempo do reconhecimento dos que se sacrificaram pelo desafio nacionalista à ordem colonial estabelecida.

O facto destas associações terem sido constituídos por um segmento da elite entre a população negra, os mestiços e negros letrados e urbanizados, e actuando dentro do quadro do funcionalismo colonial português, embora contestando alguns dos seus aspectos, parecia estar mais próximo dele e, portanto, mais distante da maioria da população negra, analfabeta e rural que se dizia representar.

## **2. O processo da formação dos primeiros movimentos nacionalistas em Moçambique**

Para a elite política africana e a maioria dos académicos africanos e estrangeiros, o anticolonialismo, uma vez que conduz à independência, o que em regra geral implica o surgimento de um novo Estado é, logo sinónimo do nacionalismo porque na fórmula burguesa herdada pela elite política africana e pelos académicos, o Estado está associado à nação na fórmula Estado-nacional. Nota-se nos países africanos, e em Moçambique de forma específica, assim como na maioria dos países independentes depois da Segunda Guerra Mundial, subdesenvolvidos, uma maior obsessão pelo modismo conceitual Ocidental. Verifica-se um fosso enorme entre as afirmações, as ideologias das elites que constituem grupos minoritários e as realidades sociais de base e maioritárias. Segundo Cahen (1996: 26), “Isto não é só legado do colonialismo, mas também a aceitação do eurocentrismo pelas elites [SIC] africanas”.

Não é este o espaço apropriado para analisar, de forma pormenorizada, o contexto no qual o nacionalismo europeu surgiu, mas afigura-se necessário fazê-lo, pelo menos com economia de



palavras para mostrar as diferenças ou semelhanças das realidades nas quais o conceito de nacionalismo é empregue no Ocidente e na África.

No contexto europeu, o nacionalismo manifestou-se em forma de um movimento de reafirmação das identidades nacionais contra a natureza transnacional das casas reinantes. Para o surgimento das identidades nacionais funcionou como força centrípeta, factores de natureza objectiva e subjectiva como a pertença comum a um território, a língua, a História, a religião e tradição consubstanciando a homogeneidade sócio-cultural, tendo funcionado como força mobilizadora para as lutas nacionalistas conduzidas pelo “povo”<sup>41</sup> sob a liderança da classe burguesa. Isso assumiu a forma de revoluções (burguesas) que não só destruiu o imperialismo das grandes casas reinantes como também os regimes aristocráticos, absolutistas e o próprio sistema feudal, socialmente hierarquizado com poucas possibilidades de mobilidade.

A burguesia tinha algumas vantagens sobre as restantes classes sociais. Para além do seu poder económico obtido através de acumulação de capitais passando a investi-los em maior escala no comércio e na produção, acelerando as transformações do capitalismo emergente, “seu fortalecimento numérico e económico foi reforçado no plano ideológico, quando através do Iluminismo, formulou os princípios que deveriam fundamentar a organização do ‘novo regime’” (Aquino, et al., 1995: 136-137). Através das “luzes do século” a burguesia estava consciencializada da sua originalidade social e da sua posição de líder do Terceiro Estado. Daí a razão de ser a principal força de transformação daquele momento histórico passando a ambicionar o poder político e lutar por ele.

De modo geral, na Europa o fenómeno de estruturação de Estados modernos circunscreveu-se nos quadros geográficos das nações amadurecidos num perfil sócio-político marcado por guerras, revoluções e uma reestruturação social e económica de acordo com a moldura burguesa em ascensão. Isto é, evidentemente, diferente da realidade africana, e moçambicana de forma mais específica que evoluiu no contexto colonial onde vários conjuntos socio-culturais horizontalmente diferenciados tinham sido integrados para configurar um mesmo espaço político. A diferenciação vertical também tinha sido institucionalizada através da política de assimilação o que tornava a sociedade bastante segmentada o suficiente para

---

<sup>41</sup> Foi na sequência dessas lutas que o conceito de “povo” ganhou um novo significado. Do conceito feudal de “Terceiro Estado”, a base da estrutura social, desprovida de qualquer forma de poder de Estado, passa para o conceito burguês, entendido no sentido da nação, “um conjunto maioritário de indivíduos reconhecidos como tendo em comum pertencerem à mesma realidade geohistórica, reclamando por esse facto a detenção do poder político” (Graça, 2005: 19).

dificultar a concepção de uma ideia de nação, atendendo que esta exige o mínimo de referência cultural de carácter nacional.

Considerando as particularidades nas quais o nacionalismo afro-moçambicano surgiu e também de acordo com as suas peculiaridades faz sentido atribuir-lhe a designação de nacionalismo libertador pois constitui uma versão diferente daquela na qual o conceito foi lapidado no Ocidente. Se se considerar aceitável a designação de nacionalismo libertador o modelo moçambicano pode ser definido como

“esforços de obtenção de autonomia política por parte de um grupo, territorialmente delimitado, que sente ser detentor de um alto grau de identidade e interesse comum, esforços esses dirigidos contra o que se considera ser o domínio ilegítimo a que está sujeito por parte de um determinado poder político visto como ‘estrangeiro’” (Graça, 2005: 175).

Este tipo de nacionalismo começou a despontar com o fim da II Guerra Mundial. Por essas alturas, o impacto do princípio de auto-determinação imanado na Carta das Nações Unidas, pela qual se criou a ONU provocou, entre as camadas africanas instruídas, o revigoramento da doutrina Monroe reflectida no apelo garveyista de “África para os africanos”. Foi dentro desse contexto que a liderança do movimento Pan-africanista é assumida por uma nova geração de nacionalistas maioritariamente africanos (Krumah, Padmore, Azikwe, Kenyatta, Nherere,) desde o V Congreço de Manchester em 1945.

Foi justamente no Congresso de Manchester, presidido por Du Bois e secretariado por Krumah, que coube o êxito de conferir ao Pan-africanismo, enquanto um movimento de libertação colonial, o seu verdadeiro impulso na África, consolidando-o além das fronteiras europeias e americanas. Aí, de acordo com Harris & Zeghidour (2010: 860) realizou-se uma síntese entre o intelectualismo de Du Bois e o pragmatismo de Garvey, o que para o resto do mundo significou que o essencial do combate pela libertação do continente seria, desde então, travado na África, pelos dirigentes africanos enquanto os americanos viravam atenções para a questão da igualdade no continente americano.

Nesta etapa da evolução do nacionalismo em África e em Moçambique de forma particular os problemas ligados a diversidade política assim como cultural não se punham como prioridades entre os nacionalistas que colocavam apenas como o seu objectivo principal a (re)conquista da soberania africana ainda em poder das potências coloniais europeias. Até porque em Moçambique o pluralismo é que esteve na origem do nacionalismo. Mas foi com

maior relevância nos contextos de evolução pacífica para a independência onde o valor do pluralismo político foi cultivado com maior vigor.

Nas últimas décadas do colonialismo em África (40-60 do século XX), constituiu-se um cenário brilhante de compatibilidade entre nacionalismo e pluralismo na maior parte da África anglófona e francófona. Nesse momento, o nacionalismo africano adoptou como estratégia de luta contra o colonialismo a antecipação das reivindicações liberais tais como: sufrágio universal, democracia e multipartidarismo, liberdade de imprensa e o fim das detenções arbitrárias. Por essa altura, o nacionalismo e o pluralismo apresentavam-se na prática e estrategicamente como aliados, longe de antagonismos posteriormente verificados entre si.

Alguns líderes como Léopold Sédar Senghor, Kenneth Kaunda, Habib Bourguiba ou Hastings Kamuzu Banda eram, por essa altura, simultaneamente grandes nacionalistas e grandes democratas liberais (Ki-Zerbo et al., 2010: 566). Os mesmos autores continuam considerando que:

“Na luta contra os imperialismos britânico e francês, era de bom grado invocar os valores liberais ocidentais contra o Ocidente, ele próprio. Entretanto, esta prática demonstrou-se inócua contra o colonialismo português”.

O império colonial português não tinha sido abalado pela II Guerra Mundial, e até havia conseguido extrair vantagens da guerra devido a estratégia adoptada pelo regime salazarista de manter uma neutralidade positiva com os beligerantes. O regime aproveitou-se da agitação generalizada da guerra para se fortalecer e consolidar-se. Terminada a guerra, o regime salazarista estava estável e suficientemente forte para frustrar qualquer tentativa “subversiva” (nacionalista) dentro dos seus territórios. Porém, apesar do controlo cerrado do regime salazarista não foi possível isolar o seu império colonial das transformações em curso a escala global que caracterizaram o período posterior a segunda Guerra Mundial. Andrade (1990: 18) identifica três fases que ritmam a praxis nacionalista nesse período nas colónias portuguesas: “a da congregação dos homens e sua aprendizagem cultural e política; a da explosão organizacional; e, a da viragem decisiva para a opção da luta armada”.

Em Moçambique as transformações do período posterior a II Guerra mundial foram caracterizadas por mutações socio-culturais e políticas operadas na cidade por intelectuais negros e afro-descendentes e no campo impulsionados pela acção das igrejas protestantes e das associações cooperativistas e mutualistas. Algumas destas manifestações e organizações

carecem ainda de estudos aprofundados para se determinar o nível da sua consciência nacionalista na fase anterior à formação dos movimentos político-nacionalistas.

No campo artístico e literário, verifica-se entre os anos 40 e 50 do século XX a explosão de um intenso movimento de arte e literatura modernas em que se destaca a influência do surrealismo, cubismo, negritude tudo misturado com traços culturais locais (como tsonga, maconde, chope). Nesse campo ganharam celebridade os pintores como Malangatana, que se inspirando na escola revolucionária do afresco mexicano (Vansina, 2010: 718), salpicado com a figuração de aspectos da mitologia tsonga dando originalidade ao seu trabalho, viu no muralismo o melhor caminho para expressar o seu pensamento por meio da arte popular e engajada. Também João Craveirinha outro pintor moçambicano da época, tornou-se celebre nesse período, em obras explosivas com temas ligadas a libertação, os pintores denunciavam a violência colonial contribuindo para o despertar da consciência nacionalista moçambicana (Mondlane, 1969: 92).

Na escultura sobressai o trabalho dos macondes do Norte de Moçambique em que por vezes, de forma subtil, aproveitando-se do desconhecimento do significado da arte nativa pelas autoridades coloniais, esculpiam objectos satirizando os símbolos e imagens da Igreja Católica atacando desta forma um dos importantes suportes ideológicos do sistema e, acima de tudo, do regime salazarista. Na literatura, salientaram-se figuras como o escritor de contos Luís Bernardo Honwana, que em forma de parábolas, ou centrando a sua história em torno de um acontecimento real, aparentemente insignificante, acaba focando uma situação mais abrangente de denuncia do sistema colonial. E, na poesia os poetas José Craveirinha, Noémia de Sousa, Marcelino dos Santos centraram a sua atenção, nos seus trabalhos, em três temas:

“a reafirmação da África como mãe pátria, lar espiritual e contexto da futura nação; a ascensão do homem negro em todo o mundo, o apelo geral à revolta; e o sofrimento actual da maioria do povo moçambicano, tanto no trabalho forçado como nas minas” (Mondlane, 1969: 92).

Nesta poesia que Andrade (1990) intitula como sendo de “ruptura” está evidentemente presente a face da negritude que no contexto lusófono foi inaugurado pelo são-tomense Francisco José Tenreiro com o seu poema intitulado *Ilha de Nome Santo* numa coletânea de poemas edita em 1942 (Santos, 1975: 11; Andrade, 1990: 20-21). Mas está também presente a face do movimento Pan-africanismo já internado no continente africano e virado para a questão da descolonização do continente. Mas esta poesia por mais empenhada que fosse no despertar da consciência nacionalista moçambicana continuava a ser uma expressão de um

pequeno sub-estrato da população nativa, os intelectuais maioritariamente, ou quase todos mestiços, vivendo na grande cidade, a capital da colónia Lourenço Marques, ao que Mondlane (1969: 93-95) observa que,

“[...], apesar dos esforços dos seus autores para serem “africanos” eles estão mais influenciados pela tradição europeia do que africana, isto demonstra a falta de contacto [referindo-se ao teor um pouco desalinhado com a realidade vivida pelos ditos indígenas das zonas rurais] entre os intelectuais e o resto do povo. Nesta época eles não estavam em melhor posição para forjar um verdadeiro movimento nacional, do que estavam os camponeses das cooperativas de Lázaro Kavandame. Por outro lado, a sua força baseava-se no seu entusiasmo e capacidade, obtidos em parte devido ao seu conhecimento da história europeia e pensamento revolucionário, para analisar a situação política e expressá-la de forma clara e intensa”.

Talvez seja por essa constatação da falta de contacto entre os intelectuais na zona urbana e a maioria vivendo nas zonas rurais que a explosão organizacional resultou de esforços conscientes de transferir as organizações da elite intelectual urbana para as largas massas populacionais indígenas rurais, sub-urbanas e exclusivamente negras com vista a sua organização e uma gradual consciencialização política através da acção da igreja, actividades cooperativas agrícolas e de solidariedade étnica. Mas quase em todas estas organizações predominava uma nomenclatura ou uma composição sociológica de cunho regional.

O contributo das seitas religiosas enquanto movimento de reacção e de recusa a ordem colonial na perspectiva das correntes de protesto e constitutivas do despertar da consciência nacionalista requiere ainda uma reavaliação profunda. A manifestação do fenómeno em Moçambique assumiu o aspecto “sionista” e “etiópica” segundo a tipologia do missionário luterano B. G. M. Sundkler. Estas seitas produziam hinos, cânticos (a sua mediação teológica) em línguas bantu e aqui se destacaram algumas personalidades religiosas de dimensão política como Robert Mashaba, Mott Sicobele (o primeiro a traduzir a Bíblia para língua tswa), Elias Saúte Mucambe, Kamba Simango, entre outros.

Num rápido gradualismo as organizações passaram do perfil regional para o nacional, tendo progredido para a sua unificação logo em seguida. Seus dirigentes eram jovens pastores de Igrejas protestantes, com destaque para a Missão Suíça ou catequistas católicos e outros ainda que só tinham apenas a experiência laboral em empresas privadas ou cooperativas nos países vizinhos sob colonização britânica e sem muita experiência política. Eles deram um gesto apenas no sentido de reagir a onda da descolonização que por essas alturas (depois da segunda Guerra Mundial) se alastrava por toda a África, principalmente nas colónias britânicas e francesas e que não podia deixar Moçambique à margem.

Mas a forte vontade de se alinhar à onda da descolonização da África reivindicando a independência de Moçambique, se esbarrava com a falta de experiência política entre os emergentes nacionalistas moçambicanos. A isso aliava-se o baixo nível de instrução e ao forte controlo da Polícia Internacional da Defesa do Estado/Direcção Geral de Segurança (PIDE/DGS) que tudo fazia para impedir acções “subversivas” nas colónias portuguesas, tudo jogando para dificultar o desenvolvimento de acções nacionalistas em Moçambique.

O mais agravante em Moçambique nesse momento do dealbar do nacionalismo, é que não existia entre os dirigentes das organizações criadas nenhum com um perfil internacional, capaz de mobilizar o apoio internacional necessário para conferir a legitimidade, credibilidade e visibilidade internacional às organizações nacionalistas moçambicanas. Este foi um aspecto sem paralelo mesmo no quadro da colonização portuguesa, o que pode ser interpretado como sinal da marginalização a que esteve votado Moçambique no quadro da colonização portuguesa.

No relatório do Comité Central da FRELIMO ao II Congresso da mesma Frente consta que “na educação do negro de todas as colónias da África, Moçambique tem sido negligenciado pelo governo português” (FRELIMO, 1977a: 77). Afinal Portugal tinha se empenhado comparativamente menos na concessão de oportunidades à moçambicanos para a formação, principalmente para o nível superior. Por este facto, o nível de instrução dos nacionalistas moçambicanos estava longe de se igualar com o dos seus homólogos das colónias portuguesas da costa atlântica (Angola, Guiné-Bissau, S. Tomé e Príncipe e Cabo Verde). Por este facto, o nacionalismo moçambicano teve um carácter singular no contexto das colónias portuguesas da África, ao se inclinar mais para influências anglófonas do nacionalismo africano, tais como o consciencialismo de Nkrumah, Ujamaa de Nyerere e no liberalismo americano em detrimento da “escola portuguesa do nacionalismo africano” representado pelo CEI, posteriormente representado pelo grupo de Casablanca através do CONCP. O nacionalismo do CEI só ganharia terreno após a morte de Eduardo Mondlane em 1969 e do afastamento de quase todos os ex-membros dirigentes dos antigos movimentos nacionalista da FRELIMO.

A criação dos movimentos nacionalistas em Moçambique foi antecedida em quase todas as regiões por uma explosão organizacional em forma de cooperativas agrícolas ou associações mutualistas. As cooperativas agrícolas formadas unicamente por africanos com início em

1945<sup>42</sup>, apesar de terem sido muito mais organizações viradas para a resolução de problemas concretos da produção (inexistência de terras) e de comercialização (melhores preços), nalguns casos, os seus dirigentes tinham a consciência de que os seus objectivos ultrapassavam o âmbito económico. As cooperativas agrícolas congregando unicamente os africanos constituíam nichos de futuros movimentos nacionalistas.

Desde o princípio, o Estado colonial na sua lógica de administração directa das colónias procurou gerir o movimento cooperativo por forma a garantir o desenvolvimento económico e social no país, mas dentro do quadro da política colonial. Assim, “o Estado colonial queria impedir o surgimento de vectores sociais que pudessem articular actividades políticas e mobilizadoras contra o *status quo* (prevalecente)” (Adam, 2006: 14).

Contrariamente ao que aconteceu noutros contextos onde foram aplicadas as políticas de *indirect rule*, em que as cooperativas foram usadas pelas potências coloniais para transformar as relações políticas dominantes e como um mecanismo para dinamizar o processo das independências outorgadas (Tanganhica, Nigéria, Uganda, etc.), “Portugal serviu-se das ‘organizações cooperativas’ para impedir qualquer processo de autonomia ou de participação dos colonizados nos mecanismos do poder ou da administração (*Ibid.*). O Estado colonial português teve que recorrer a medidas administrativas e legais para controlar a formação de cooperativas para impedir que o desenvolvimento económico dos camponeses se traduzisse em qualquer outra forma de poder que ultrapassasse as medidas do controlo social do Estado.

Pode-se considerar que, até certo ponto, as medidas administrativas e legais foram eficazes para o controlo do desenvolvimento do movimento cooperativo no Sul de Moçambique, mas não se pode dizer o mesmo com relação ao Centro e, principalmente ao Norte, pela proximidade com Tanganhica onde as cooperativas haviam constituído células da acção política da TANU o partido de Nyerere fundado em 1954 que conquistou a independência do país. Alguns dirigentes das cooperativas do Norte de Moçambique haviam directa ou indirectamente adquirido essa experiência, nesse país vizinho, tendo procurado implementar em Moçambique.

---

<sup>42</sup> Na verdade, as cooperativas agrícolas em Moçambique iniciaram segundo o estudo de Yussuf (2006) em 1911, mas antes de 1945 haviam cooperativas formadas por europeus, só a partir desse ano quando surgiram as primeiras Cooperativas Agrícolas de Chibuto só de negros é que a prática se difundiu em muitas circunscrições do País. Durante as décadas de 1950 e 1960 o número de cooperativas dos africanos formadas por negros superou bastante o dos europeus por 22 contra 6 e 12 contra 11 respectivamente.



A Sociedade Algodoeira Africana Voluntária de Moçambique (SAAVM) ou simplesmente *Liguilanilu*<sup>43</sup> criada em 1957 em Mueda (Cabo Delgado), com o objectivo de adquirir terras para produzir o algodão e discutir preços que os favorecesse na sua venda de forma organizada constitui um exemplo concreto. Esta cooperativa foi criada por um grupo de habitantes de Mueda (zona dos maconde), onde faziam parte camponeses com alguns meios, professores, empregados de lojas, artesãos, alguns regressados de Tanganhica (suspeitos de serem portadores de ideias subversivas que podiam difundir), cujos principais dirigentes foram Lázaro Nkavandame (presidente), João Namimba (vice-presidente), Cornélio João Mandanda (secretário) e Raimundo Pachinuapa (secretário), eram pessoas capazes de contestar a autoridade tradicional, os representantes locais da autoridade colonial. Portanto, estes associados não pareciam o tipo de “indígenas” que o Estado colonial podia controlar, por isso o indeferimento do pedido enviado pelos associados a 20 de Agosto de 1958 para a administração da circunscrição de Mueda, apesar de já existirem instruções superiores através do Decreto-Lei nº 40405 de 24 de Novembro de 1955 para a criação de cooperativas como as de Zavala (Inhambane) em todas as circunscrições onde houvesse possibilidade.

O estudo de Adam & Gentili (1983: 57) mostra que “a resistência administrativa em reconhecer ‘de jure’ a SAAVM não impediu o facto de se tratar de um fenómeno económico e político importante no Norte de Cabo Delgado”. Segundo a mesma fonte, a ideia de formar as *Liguilanilu* surgiu entre um pequeno grupo de pessoas ligadas à Missão Católica de Imbuhu (Mueda) em que eram animadores João Namimba e Cornélio João Mandanda que vinham acompanhando atentamente o curso dos acontecimentos que decorriam no Tanganhica desde a fundação da TANU em 1954. Mandanda esteve por uns dois anos no Tanganhica de 1945 a 1947 antes de ser professor da Missão e desde 1951 como lojista, escrevia ao longo da década de 1950 para jornais católicos do Uganda e Quénia.

Este grupo de discussão que para além dos dois já indicados, incluía outros professores e catequistas da Missão que subsistia da agricultura e do comércio ambulante, enviou em 1954 um mensageiro ao Tanganhica para explorar a possibilidade da sua filiação ao TANU. E tinha antes enviado um outro para obter informações sobre a Associação dos Macondes fundado no Tanganhica por Faustino Vanomba e Kibiriti Diwane, foi por conta da sua reivindicação de

---

<sup>43</sup> *Liguilanilu* é uma palavra kimaconde difícil de traduzir para português, portanto pode significar, “cooperativa, associação, unidade ou mesmo entreajuda; vem de kiquana [uma variante de swahili], que quer dizer ‘entender juntos’” (Adam & Gentili, 1983: 57).

*Uhuru*<sup>44</sup> que se deu o massacre de Mueda a 16 de Junho de 1960. Em 1956, o grupo conseguiu estabelecer contacto com Julius Nyerere, tendo lhes aconselhado a organizar um seu próprio movimento político. Ele sugeriu-lhes a criação de uma cooperativa como ponto de partida que iria facilitar-lhes as coisas quando já tivessem um partido. Foi dentro desse quadro que chegou Kavandame em 1957 vindo de Tanganhica, possuía já três carros e uma experiência suficiente sobre o movimento cooperativo adquirido no exterior. Depois de ser baptizado na Missão seria o grande dinamizador do movimento cooperativo no planalto.

Os membros da SAAVM participaram na criação do MANU e quando se deram as primeiras prisões de pessoas suspeitas de pertencer a este movimento em 1961 no planalto dos macondes, a direcção da SAAVM decidiu extinguir a organização no ano seguinte e criar uma outra mais alinhada com a proposta das autoridades, próxima do modelo das cooperativas de Zavala mas já para produzir o arroz, evidentemente para diminuir a desconfiança das autoridades. Foi dentro deste contexto que foi criada a Machamba 25, porque as autoridades haviam orientado que o número dos membros de cada cooperativa não pudesse ultrapassar os 30, então os dirigentes da cooperativa decidiram criar uma com apenas 25 membros, portanto, menos cinco do limite permitido. Mas a sua ligação com a FRELIMO, frente que eles haviam participado na sua criação, levou às autoridades coloniais a intensificar o controlo, tendo culminado com a prisão de alguns associados com cartões da FRELIMO em 1963 incluindo o Mandanda, facto que levou a NKavandame, Pachinuapa e Joaquim Chipande a refugiarem-se no Tanganhica, junto à FRELIMO.

Contra todas as barreiras, as cooperativas agrícolas dos africanos desempenharam um papel pedagógico bastante importante, ao demonstrar que era possível formar organizações económicas relativamente autónomas, isto é, fora do controlo directo da administração colonial, onde os “indígenas” assumiam cargos de direcção e podiam, com alguma liberdade discutir os seus problemas e encontrar algumas respostas. Isso tudo foi alcançado devido ao trabalho político desenvolvido na clandestinidade, no seio da SAAVM, em que se abordava temas ligados à independência, injustiça e falta de liberdade (Adam & Gentili, 1983: 63).

Em Manica e Sofala, zona Centro do País a semente do nacionalismo havia sido lançada antes por Kamba Simango, mas o conceito de autodeterminação começou a ser efectivamente percebido entre o grupo étnico chona com o deflagrar do motim da Machanga e Mambone de 1953. Na verdade, o motim não tinha motivações políticas, consta que tinha sido “motivado

---

<sup>44</sup> Palavra kiswahili que significa liberdade, independência (Cabaço, 2007: 388).

pelo comportamento irresponsável de alguns funcionários administrativos corruptos que haviam desviado donativos de emergência para as vítimas dum ciclone que havia assolado a zona” (Ncomo, 2003: 65). Mas, o motim constituiu a fonte de inspiração para as populações daquela zona iniciarem uma luta aberta contra a presença colonial portuguesa. Com a perseguição da PIDE/DGS, interrogatórios, detenções e deportações que a partir daí se tornaram constantes entre os elementos desconfiados pela polícia e o controlo e limitação das acções organizativas que envolvessem a população negra apenas, incluindo as organizações de natureza religiosa protestante, fez com que muitos abandonassem a colónia para os países vizinhos.

É dentro deste contexto que figuras importantes do nacionalismo moçambicano directa ou indirectamente afectados pela situação se distinguiram tais como o Rev. Urias Simango, pastor da Igreja do Cristo cujo pai tinha sido preso na sequência do referido motim, ex-Secretário-Geral da União Democrática Nacional de Moçambique (UDENAMO) e posterior Vice-Presidente da FRELIMO até 1969; Adelino Gwambe, o fundador da UDENAMO, o primeiro movimento nacionalista moçambicano; Filipe Samuel Magaia, ex-membro da UDENAMO e membro fundador e alto dirigente da FRELIMO, antecessor de Samora Machel no Departamento de Defesa e Segurança da FRELIMO, entre outros.

Na qualidade de pastor da igreja, Simango começou por introduzir no seu discurso litúrgico uma carga política, protestando contra a prisão indiscriminada de pessoas e contra o banimento, em 1954, na sequência do motim de Machanga e Mambone, do Núcleo Negrófilo de Manica e Sofala, começou a levar a sua mensagem de esperança para hospitais e cadeias do regime ao que foi mais tarde interdito. Estando na Beira, Simango foi também politicamente influenciado pelo padre italiano Cesare Bertulli, superior da Missão dos Padres Brancos<sup>45</sup> da Manga que viriam posteriormente a entrar em atritos com o regime, tendo sido expulsos em Maio de 1971 acusados de terem se “aproveitado do seu magistério para a acção política subversiva, para aliciar membros da população para actividades terroristas e desenvolverem actos contra a dignidade nacional” (Souto, 2007: 399).

Na verdade, os Padres Brancos, desde o princípio, principalmente o padre Bertulli, puseram-se a denunciar aos abusos da lei e na defesa dos direitos dos indígenas moçambicanos.

---

<sup>45</sup> Eram assim chamados por se vestirem como os árabes do norte de África, pertenciam a uma sociedade de sacerdotes e irmãs auxiliares denominada ‘Sociedade dos Missionários de África’. Chegaram a Moçambique nos princípios de 1946 a convite do Bispo da Beira D. Sebastião Soares de Resende. O primeiro grupo foi constituído pelos padres belgas Alberto Garin e Carlos Pollet, e pelos padres italianos Paolo Marostica e Cesare Bertulli (Souto, 2007: 398).

Bertulli foi conhecido pela sua abertura aos “ventos de mudança”, vincando rigorosamente a doutrina do Vaticano II, preconizava as independências africanas, era por esse facto amigo e benfeitor dos africanos. Por isso, os padres foram logo conotados como estando contra o regime e contra os princípios da política portuguesa.

Foi igualmente determinante a influencia exercida ao Simango pelo Arcebispo da Beira D. Sebastião Soares de Resende, figura descrita por Ncomo (2003: 69) como sendo “vertical e incómoda ao regime de Salazar”. Mas segundo a mesma fonte, a pesar de Simango apreciar a posição do Arcebispo em defesa dos negros contra as injustiças coloniais, sobretudo no que diz respeito ao cultivo forçado do algodão ao trabalho escravo dos indígenas, Simango compreendia que D. Sebastião era acima de tudo um português de corpo e alma. Para ele a independência de Moçambique devia se enquadrar no modelo brasileiro e não naquele que se seguia no resto do continente africano. Estava explícito no seu posicionamento um claro alinhamento com a teoria gilbertiana de lusotropicalismo em vulto em Portugal dos anos 50 e 60 do século XX. Por isso que Simango nunca se expunha abertamente perante ao Arcebispo sobre a independência, mas soube extrair bons ensinamentos tanto do Arcebispo assim como do padre Bertulli.

Devido ao controlo cada vez mais acentuado da PIDE/DGS às suas actividades missionárias e políticas, Simango redigiu uma carta aos seus superiores pedindo a sua transferência para a Rodésia do Sul (actual Zimbabwe), mas sem evocar os reais motivos do seu exílio, ele sabia que lá podia ter uma larga margem de liberdade para consolidar a sua estratégia política. Nas colónias britânicas os partidos políticos eram autorizados, falava-se abertamente sobre questões políticas, o que era impensável em Moçambique. Foi na Rodésia do Sul onde ele fundou a *Mozambique East African Association* (MEAA), em 1959 depois, *East Africa Portuguese Association* (EAPA) para evitar a desconfiança da PIDE/DGS que muito colaborava com a polícia rodesiana. A Associação foi legalizada no mesmo ano de 1959 e rapidamente revelou a sua oculta missão “de inculcar na comunidade moçambicana o conceito de unidade e luta contra a dominação estrangeira portuguesa” (*Ibid.*) Esta associação cooperava com National Democratic Party (NDP) de Joshua Nkomo.

A outra figura que sobressai da turbulência do ambiente antes descrito, do motim de Machanga e Mambone, foi Lhomulo Chitofu Gwambe, mais conhecido por Adelino Gwambe. Tendo abandonado Búzi, onde trabalhava numa empresa açucareira rumo à Rodésia do Sul foi fundar a UDENAMO juntamente com outros moçambicanos lá refugiados em 1960 na cidade

de Bulawayo tendo se tornado logo o presidente da organização. Tendo tomado o conhecimento dos passos dados por Simango e outros correligionários seus na EAPA em Salisbúria (actual Harare), Gwambe sugeriu-lhe que representasse o núcleo da UDENAMO naquela cidade e coordenasse o recrutamento de membros na zona central de Moçambique via Machipanda, ao mesmo tempo que o nomeou como secretário da UDENAMO para Moçambique e Rodésia do Sul. Gwambe é natural de Inhambane, na zona Sul de Moçambique ao passo que Simango é de Sofala, no Centro do país. Assim como eles, a maioria dos membros da UDENAMO eram originários das zonas Centro e Sul do país.

Perante o aumento da perseguição e prisões dos membros da UDENAMO e EAPA pela PIDE/DGS em Moçambique e na Rodésia do Sul em colaboração com a polícia desse país, como uma medida de evitar a repetição do incidente orquestrado pela UPA de 1961 em Angola, a sede da UDENAMO bem como os seus dirigentes transferiram-se nesse mesmo ano de 1961 para Tanganhica, já independente.

Ainda no ano de 1961 um outro movimento nacionalista moçambicano foi fundado na Niassalândia (actual Malawi). Trata-se da União Nacional Africana de Moçambique Independente (UNAMI) por moçambicanos de Tete, Zambézia e Niassa exilados naquele país. Esta formação política surgiu da transformação da Associação Nacional Africana de Moatize fundada em Moatize (Tete) em 1959 (Guerra, 1994: 247). O seu Presidente era José Baltazar da Costa Changonga e o Secretário-Geral era Evaristo Gadaga.

Em Tanganhica tinha sido constituído uma associação de carácter mutualista a *Makonde African National Union* (MANU) congregando membros da etnia maconde de Moçambique e Tanganhica. Em 1958 foi fundado, ainda no Tanganhica com apoio do partido TANU de Nyerere, a *Tanganyika-Mozambique Makonde Union* e, no mesmo ano foi criada em Zanzibar uma outra associação congregando moçambicanos da etnia maconde e macua, a *Zanzibar Mozambique Makonde and Makua Union*, as duas associações agrupava trabalhadores migratórios e refugiados provenientes de Moçambique (Cabaço, 2007: 386-387). Estas associações possuíam membros também no Quénia. Ainda com apoio de Nyerere, a associação MANU, foi transformada em Janeiro de 1961 num movimento nacionalista denominado *Mozambique African National Union* com a manutenção da sigla MANU, tendo Mathew Mmole como presidente.

Diferentemente do que aconteceu na maior parte da África anglófona e francófona, e até nas outras colónias portuguesas de África, onde a proliferação de partidos políticos ou movimentos legais entre 1945 e 1960 resultou de desenvolvimento de valores do pluralismo inspirados nos princípios liberais da política europeia ou no apoio prestado pelos partidos da oposição das metrópoles também europeias, em Moçambique o governo colonial não aceitava legalizar os partidos políticos e, por isso, os movimentos nacionalistas moçambicanos surgiram sempre no estrangeiro com forte apoio dos partidos políticos surgidas nas colónias britânicas vizinhas mas não chegaram de ser reconhecidos pelo governo colonial como partidos políticos.

### **3. A unificação dos movimentos numa só frente para a luta: consensos e contradições**

Depois da criação dos três movimentos nacionalista como corolário da explosão organizacional que em Moçambique caracterizou o período posterior à II Guerra Mundial, mas com maior intensidade entre 1957 a 1961, passou-se para a fase da unidade para a viragem decisiva para a opção da luta armada pela conquista da independência. Esta fase é da unidade porque os nacionalistas tomaram a unidade como postulado para o alcance do objectivo comum, a independência nas fronteiras estabelecidas pelo colonizador e é “caracterizada pela total aceitação e adesão dos cidadãos e políticos” (Machili, 1995: 381). A todo o custo procuraram ultrapassar, embora com vítimas, os conflitos resultantes da falta da formulação teórica consistente do tipo da cultura a ser provida de Estado que iria ser proclamado depois da luta de libertação colonial.

Em Moçambique o movimento nacionalista constituiu uma acção das elites modernas inicialmente circunscrito às manifestações de natureza cívica, passando pela arte e cultura, para depois assumir um carácter político-militar na sua fase derradeira. Foi dinamizado por um grupo formado por elementos de origens sociológicas bastante diversificadas. Encontravam-se integrados intelectuais, assimilados, missionários católicos e protestantes, membros de agremiações económicas, em quase todos os grupos étnicos de Moçambique, que se associavam formando diferentes movimentos nacionalistas que foram sendo cada vez mais amadurecidos tendo posteriormente se reunido em torno duma frente principal, a Frete de Libertação de Moçambique (FRELIMO) em 1962.

A FRELIMO não foi na sua génese um grupo sócio-cultural, mas sim uma formação política que em torno de um ideário da independência de Moçambique face ao colonialismo

português, reuniu consensos de quase a totalidade da população moçambicana não colona. Os contextos sócio-culturais nos quais os diferentes membros da FRELIMO são originários eram bastante díspares, mas a vontade comum de alcançar a independência sobrepôs-se às diferenças.

Na agregação dos diferentes segmentos sociais, organizados em associais, movimentos de natureza política ou de aderência atomística para a formação da FRELIMO, o cimento social da sua união foi simplesmente a vontade comum de combater o colonialismo em Moçambique. O mesmo não se pode dizer quanto ao ideário da nação. Moçambique tinha que ser independente, mas exactamente, que sociedade seria provida de Estado nos limites do sistema colonial decadente? Esta questão ainda não tinha sido colocada no centro das atenções. Que de facto existiam vários segmentos sócio-culturais era coisa sabida por todos, a questão era saber de que modo deviam ser dirigidos, com base em que princípios e sob governo de quem para alcançar uma “cultura superior<sup>46</sup>” que coincidissem com o Estado (a nação), numa geografia sócio-cultural caracterizada por forças centrífugas.

Pelas razões apresentadas e outras ainda que a seguir se apresentarão, a unificação do movimento nacionalista em Moçambique foi permeado por conflitos entre os seus membros que deram origem a afastamentos, dissidências e até assassinatos desde o início da unidade até 1974, quando foram assinados os Acordos de Lusaka, pelos quais, o governo português reconhecia o direito do povo moçambicano à independência. Este é também o facto pelo qual a historiografia produzida nesse ou sobre esse período é bastante controverso. Caracteriza-se por ser uma historiografia oficial, cuja verdade depende de uma decisão política, é segundo Loforte (1991: 138) “uma verdade dos factos que muda ao sabor das conveniências do poder, que decide, unilateralmente, o que deve ser feito ou como pensar em relação aos acontecimentos”. Por essa razão Adam (1991: 51), chama de ideólogo a esse trabalho ao invés de história oficial porque para ele não existe nenhuma publicação nesse contexto que a conhece que se considere um trabalho de história. Para ele “existe somente análises retrospectivas incluídas em documentos políticos”. O mais problemático para os investigadores mais jovens prende-se com a dificuldade destes em aceder as fontes primárias dos momentos cruciais do processo por se encontrarem ainda indisponíveis porque muitos dos seus protagonistas ainda encontram-se a operar activamente no poder.

---

<sup>46</sup> No sentido apresentado por Gellner (1996).



A unidade dos movimentos nacionalista moçambicanos não foi um processo linear. As dificuldades encontradas no processo da sua unificação foram motivadas por factores diversos. Dentre os vários factores podem ser agrupados em internos, isto é, próprios da essência dos moçambicanos e externos, ligados à conjuntura internacional bem como ao jogo de interesses de alguns líderes africanos.

Quanto aos factores internos, sobressaem os desígnios hegemónicos assentes em factores étnicos e regionais, estes constituiriam a razão principal dos conflitos internos pela posse do poder na organização, situação que se desenrolou em todo o processo da unificação, luta armada até a independência.

Nos factores externos destaca-se a conjuntura internacional, com a URSS e a China comunista a solidificarem alianças com as partes que mais se destacavam no conflito no âmbito da estratégia destas duas potências de alargar a sua zona de influência no continente africano fazendo face à capacidade do Ocidente em se afirmar, o que acabava criando divisão entre os nacionalistas em termos de alinhamentos.

Alinha-se no conjunto dos factores externos também o jogo de interesses que opunham Julius Nyerere e Kwame Nkrumah, ambos protagonistas da unificação dos movimentos nacionalistas moçambicanos. Os dois desejavam ser protagonistas na luta de libertação do continente. Entretanto, “Nyerere admitia um protagonismo de Nkrumah na zona central do continente, todavia, achava-se no direito de liderar o protagonismo nacionalista na zona austral e oriental de África” (Ncomo, 2003: 87). Esta foi a razão pela qual Nyerere não nutria muita simpatia com alguns dirigentes dos movimentos nacionalistas com tendências pro-Nkrumah tal como foi o caso de Adelino Gwambe que acabou sendo expulso de Tanzânia na sequência de desentendimentos havidos entre ele e outros nacionalistas moçambicanos no processo da unificação dos movimentos.

Desde que a Tanzânia tornou-se a sede da MANU e UDENAMO verificou-se uma preocupação dos seus dirigentes pela sua unificação. Desempenharam também papel relevante Kwame Nkrumah e principalmente Julius Nyerere, então presidentes dos recém-independentes Estados de Gana e Tanganhica respectivamente. O primeiro acordo de unificação entre a UDENAMO e MANU foi alcançado segundo Ncomo (2003: 87), a 24 de Maio de 1962 com a assinatura de uma declaração conjunta sob os auspícios das autoridades

de Tanzânia e de Pete Koinange, então Secretário Geral do *Pan African Freedom Movement for East Central and Southern Africa* (PAFMECSA).

A UDENAMO voltou a receber um convite para participar na *All African Freedom Fighters Conference* que iria ser realizada entre 30 de Maio a 02 de Junho de 1962 em Acra, a capital de Gana. Foi à margem dessa conferência que segundo Fanuel Malhuza, então vice-presidente da UDENAMO, em entrevista ao Jornal Savana (21/06/1996) que “a UDENAMO e a MANU se fundiriam na noite de 1 de Junho de 1962, formando-se a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) e tendo Adelino Gwambe sido eleito presidente”.

Segundo a mesma fonte anteriormente citada, a FRELIMO fundada no Gana não reuniu o consenso da maioria. A UNAMI não tinha ainda assinado o acordo da união mas os seus dirigentes manifestaram a vontade de se unirem à nova organização por isso houve a necessidade de se rever a forma como a nova organização se iria estruturar devido também ao crescente número de refugiados moçambicanos que iam chegando a Dar es-Salam. Era necessária uma reunião mais alargada para dela saírem os órgãos directivos devidamente eleitos pela maioria, porque a FRELIMO de Gana tinha contado com apenas sete pessoas: Adelino Gwambe, Marcelino dos Santos, Fanuel Malhuza e Calvino Malhayeye, pela UDENAMO e Mathew Mmole, Daude Atupale e Samuli Diankale, pela MANU. Foi necessário a constituição de um Comité *ad hoc* composto por 20 membros que trataria da unificação dos movimentos nacionalistas de Moçambique, tendo sido escolhido Urias Simango para o presidir até a data histórica de 25 de Junho de 1962.

Foi dentro deste contexto que Eduardo Mondlane chegou também a Dar es-Salam entrou como membro da UDENAMO e, com muita cautela procurou se inteirar sobre o curso dos acontecimentos para melhor contribuir do processo. Embora ele fosse cauteloso não foi possível evitar o choque com Gwambe, ambos se acusavam mutuamente de serem agentes de interesses externos dentro do nacionalismo moçambicano. Enquanto Gwambe acusava Mondlane de “não ter posições claras quanto ao uso de violência armada contra as autoridades portuguesas em Moçambique” Gwambe manifestava ainda uma certa aversão a política norte americana com relação a Portugal e suas colónias em África, passou então, a acusar Mondlane de agente de imperialismo ocidental no seio de nacionalismo moçambicano. Por seu lado Mondlane acusava Gwambe de “fantoche” ao serviço dos interesses de Gana e do leste europeu (Ncomo, 2003: 95).

Uma vez gorada a possibilidade de Gwambe se candidatar para a presidência da nova organização unificada, uma vez que já se apercebera que não reunia consenso entre os membros da organização e mesmo nos meios diplomáticos pelo facto de ser ainda muito jovem o que não dava uma boa credibilidade à organização passou então a dar o seu apoio à candidatura de Urias Simango para a presidência da nova FRELIMO que ira concorrer com Mondlane e Baltazar Changonga.

“Todavia, Gwambe não se coibiria de, na companhia de Calvino Zaqueu Malhayeye (pela UDENAMO); de Mathew Michinji Mmole e Lawrence Millinga Mallinga (pela MANU), assinar declaração de intenções da autoria do comité *ad hoc*. Essa declaração rezava que imediatamente a seguir a eleição do Conselho Supremo do novo movimento (a FRELIMO), os Conselhos Executivos da MANU e da UDENAMO comprometiam-se a transferir, dentro de noventa dias, todas as propriedades que possuíam e controlavam para o Conselho Supremo da FRELIMO. Comprometiam-se igualmente a apresentar, no mesmo período, o novo partido aos seus membros espalhados por diversas regiões do território do Tanganhica” (Ncomo, 2003: 98).

No dia 25 de Junho de 1962 foi assinado um protocolo que dissolvia os três movimentos e constituída a “nova” Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), com uma direcção provisória encabeçada por Eduardo Mondlane como Presidente e Urias Simango como Vice-Presidente, responsável pela organização do I Congresso (Souto, 2007: 205). Mondlane tinha o melhor currículo académico em comparação com os outros candidatos e uma experiência nos corredores das Nações Unidas, pelo que foi a aposta de muitos para a presidência da organização. Como se viu a unidade foi produto de trabalho de colectividades e não de uma e única pessoa e foi preciso percorrer um longo caminho sinuoso para que esta fosse alcançada.

Entre 23 a 28 de Setembro de 1962 realizou-se o I Congresso da FRELIMO, geralmente considerado “Congresso da Unidade”. Durante o qual, os participantes definiram os princípios e métodos a serem seguidos na luta de libertação de Moçambique, foram aprovados os estatutos e o programa da organização (FRELIMO, 1977).

Embora a unidade tivesse sido alcançada a 25 de Junho de 1962 pela fundação da FRELIMO, muitos problemas de fundo continuavam e haveriam de gerar conflitos no seu seio em todo o processo de luta até a independência. A unidade continuava a ser minada por uma série de problemas, entre os quais há que destacar os seguintes:

1. A natureza regional e até mesmo tribal dos movimentos que haviam servido de base para a criação da FRELIMO. Para além do problema das assimetrias económicas e diferenças culturais entre as regiões e diferentes grupos étnicos respectivamente,

havia ainda lembranças entre os membros da Frente, de conflitos históricos entre diferentes grupos que desde o passado constituíam ainda pendentes não resolvidos que criavam uma relação inter-étnica de ódio e inimizade (ex. a ascensão do reino de Gaza havia usado uma estratégia de jogar uma etnia contra a outra semeando inimizada inter-étnica entre os grupos de Centro e Sul de Moçambique, a questão de “cunhadismo” entre macondes e nyanjas é uma outra situação de inimizada inter-étnica resultante de uma história de um pacto real mal sucedido, entre os macondes e macuas havia problemas também de natureza religiosa);

2. A luta pelo poder entre os diferentes membros, que aos olhos de alguns acabava seguindo uma lógica tribal. Havia acusações de certos membros de se pretender criar em torno de Mondlane um escol de sulistas ocupando os melhores postos de direcção na Frente. Isso agudizava o ódio inter-regional e até mesmo étnico. Pior porque a região Sul, aos olhos de muitos era aquela que tinha sido privilegiada pela administração colonial em infra-estruturas educacionais o que colocava as populações dessa zona em vantagens comparativas em termos de acesso à educação e outras vantagens sociais;
3. A desconfiança mútua entre os pró-ocidentais e pró-marxistas de traição da causa da libertação de Moçambique no quadro do espírito da Organização da Unidade Africana (OUA). Aqui as operações desdobravam-se em confrontações abertas por acusações mútuas e insidiosamente por meio de competição na mobilização de recursos junto aos parceiros estratégicos de cada grupo. Dos Estados Unidos de América eram enviados recursos não letais por via de Instituto Moçambicano através da Fundação Ford, dos Estados escandinavos, principalmente da Suécia através da fundação SAIDA, e depois da Inglaterra através do *Committee for Freedom in Mozambique* chegavam também apoios não letais, pois o Ocidente era contra a guerra. O armamento adquiria-se via Comité de Coordenação para a Libertação da África da OUA sedeadada em Dar es-Salam, apesar de serem armas de proveniência soviética e chinesa chegavam à FRELIMO de Mondlane graças as boas relações que mantinha com Nyerere e George Magombe, o então número um na hierarquia do Comité. Por outro lado, chegavam a partir de Gana via Gwambe muitos financiamentos provenientes da União Soviética e China;
4. A escola portuguesa do nacionalismo africano representada pelo grupo de Marrocos de CONCP, com Marcelino dos Santos à testa em Moçambique, optou por um

neutralismo colaborante a espera do momento certo para tomar as rédeas. Esta é uma vertente do nacionalismo gerada na CEI e fortemente influenciada pelos movimentos da esquerda europeu, alinhava-se com a União Soviética e a China comunista. Tornar-se-ia a linha dominante depois da morte de Mondlane em 1969 depois de um longo período de coexistência pacífica;

5. Na estratégia de luta, havia divergência entre os adeptos da luta armada e os que preconizavam negociações pacíficas com Portugal;
6. A sombra de Gana de Nkrumah na Frente que desconfiando de retorno à fase americana da luta no continente que julgava já ter se ultrapassado, fazia de tudo para conquistar seguidores afastando a ameaça eminente com Mondlane a testa, porém, isso não deixava Nyerere sossegado porque os tentáculos de Gana sobre a África Oriental e Austral retiravam-lhe o protagonismo de líder de libertação colonial nessas regiões.

A unidade teria de sobreviver a todo este conjunto de contradições a custo de intrigas, expulsões, dissidências e assassinatos dos membros da Frente. A unidade foi minada porque preocupou-se menos em unir homens e mulheres, tendo se preocupado mais em destruir os movimentos então existentes para criar uma nova organização. A expulsão de membros importantes como Gwambe, David Mabund, Paulo Gumane, Mathew Mmole, Lawrence Millinga Mallinga, ex-presidente da UDENAMO, secretário Geral da FRELIMO e vice-secretário geral da FRELIMO, vice-secretário do Departamento de Administração da FRELIMO e vice-secretário do Departamento de Informação e Propaganda da FRELIMO, respectivamente, havia desferido fortes golpes à Frente ao arrastarem consigo um grande número de seguidores para fora da organização e pela cessação dos canais de apoio internacional que para lá chegavam por conta da sua habilidade de negociação e mobilização. A luta interna pelo poder acabou trazendo sérios problemas à Frente.

Até a realização do II Congresso em 1968 a estrutura da Frente tinha sofrido várias remodelações em decorrência dos já referidos problemas. Só de 1962, o ano da fundação da FRELIMO a 1964, ano do início da luta armada 67% dos membros iniciais do Comité Central havia sido forçado a abandonar ou abandonaram voluntariamente (Ncomo, 2003: 113), ou então, tinham sido assassinados ao longo do percurso.

Em Moçambique, a tradição da unidade como também da unicidade representam práticas herdadas do próprio Estado colonial português pela FRELIMO e prosseguidas sob um novo ideal de almejar-se a sua funcionalidade na edificação de um Estado-nacional moçambicano.

O que se verifica no fundo é que a unidade quer política quer sócio-cultural é sempre alcançada por meio de acções integracionistas legitimadas por acordos ou compromissos negociados desde que essa unidade ultrapasse o nível da linhagem e não por meio de aparatos ideológicos. Este facto faz com que a unidade engendre dentro de si forças marcadamente centrífugas.

#### **4. A luta armada pela independência, a diversidade e o processo da definição da cultural moçambicana**

A definição do conceito da cultura nacional moçambicana pela FRELIMO a guia do movimento nacionalista moçambicano foi um processo longo conduzido não sem ambiguidade. Permaneceu em vago durante um longo período. No documento seminal da FRELIMO aprovado no I Congresso de 1962 onde se declara a “firme determinação de promover a organização eficaz do combate do povo Moçambicano pela libertação Nacional” (FRELIMO, 1977a: 16), a definição da cultura nacional moçambicana está ausente. Mas os conceitos da cultura e da nação são invocados desde a formação dos primeiros movimentos nacionalistas.

Foi sendo desenvolvido um nacionalismo mais pragmático, mais preocupado pela independência, mas menos preocupado por concepções teóricas que permitissem a formulação de uma política cultural de carácter nacional. Este vazio do instrumental teórico foi sendo preenchido no curso da luta armada com muita ambiguidade para colmatar paliativamente os problemas que iam surgindo à medida que a luta avançava.

Numa situação de diversidade política e cultural característica da sociedade moçambicana seria difícil alcançar uma unidade efectiva por meio de acordos, sem uma arquitectura teórica e aparatos ideológicos que garantisse o seu suporte para construir uma plataforma de unidade que ajudasse a congregar a diversidade e os diferentes interesses dos vários segmentos da sociedade. Mas o que se verificou é que os nacionalistas colocavam a conquista da independência como a sua meta final. Numa entrevista de 1973 publicada no trabalho de Egero (1992: 23), Marcelino dos Santos deixou claro que “A plataforma ideológica quando a FRELIMO foi criada em 1962 era apenas opor-se à opressão colonial e defender a independência nacional. Nada mais”. Um pouco antes, Mondlane numa outra entrevista também publicada na mesma fonte havia considerado que “... [no início da luta] que tipo de estrutura social, que tipo de organização teríamos, ninguém sabia em 1965”.

A FRELIMO foi originalmente fundada como uma frente através de um compromisso entre três forças políticas criadas no exílio. O seu objectivo fundamental era a unidade nacional e a independência. Qual seria o rumo que a nova nação devia tomar, não estava inicialmente determinado e a luta comum contra o inimigo colonial aprovisionou a semente da unidade (Birmingham, 1992: 65).

Verifica-se que desde a fundação da FRELIMO a educação e a cultura constam nos seus documentos e discursos, apenas como meios de combate. No programa da FRELIMO aprovado no I Congresso realizado em 1962 consta como um dos pontos o “Desenvolvimento da instrução, da educação e da cultura, ao serviço da Libertação e do progresso pacífico do Povo Moçambicano” (FRELIMO, 1977a: 34), razão pela qual no Comité Executivo criou-se o Departamento de Educação e Cultura. No comunicado final da reunião do Comité Central realizada em 1966 o principal papel da educação foi definido como sendo o de “formar quadros necessários para as tarefas da acção política e armada e para as tarefas de reconstrução nacional, e em primeiro lugar, as de produção” (FRELIMO, 1977a: 44).

À medida que a luta armada foi avançando, começaram a surgir territórios fora do controlo da administração colonial, ocupados pela FRELIMO. São os territórios que passaram a ser chamados por “zonas libertadas” (Mazula, 1995: 104). Aí ao sucesso político e militar adicionava-se já o problema da sua administração, era necessário equacionar uma fórmula para poder administrar os territórios evacuados pela administração colonial. Foi assim que as zonas libertadas foram transformadas em laboratórios da futura nação onde já se impunha claramente a necessidade da definição da cultura nacional moçambicana. O desafio da administração das zonas libertadas provou aos dirigentes da FRELIMO que a libertação do território e a conquista de independência não constituíam a meta final da luta porque havia muitos problemas ainda por resolver.

Nas zonas libertadas eram já salientes os problemas da diversidade política e cultural. O exército libertador que ao mesmo tempo levava consigo a missão da organização da vida nas zonas libertadas era bastante heterogéneo do ponto de vista étnico e cultural e, a ideia da modernidade postulada pela FRELIMO nem sempre era consensualmente acolhida pelas lideranças locais de matriz marcadamente tradicional que outrora havia intermediado a administração colonial junto das comunidades africanas que agora se viam ameaçadas nos seus privilégios.



No Niassa, onde a estrutura dos antigos reinos como Mataca, M'tarica e Catur tinha sofrido menos com a implantação tardia da administração colonial<sup>47</sup>, a sua evacuação foi visto pelos descendentes dos que antes tinham a influencia real nos referidos reinos como uma oportunidade para reaver o seu poder nas antigas molduras tradicionais, entrando em choque com o projecto de “transformação social” preconizado pela FRELIMO. Tudo isso criou contradições que acabavam transformando as zonas libertadas em escapes de “guerras fratricidas” travadas no seio da liderança da Frente que foram se agudizando no curso da luta.

O documento da FRELIMO (1977b: 18) mostra que logo depois do I Congresso, manifestou-se uma corrente que pretendeu impor um Conselho de Velhos chamado *Baraza la Wazee* em Swahili como órgão da FRELIMO superior ao Comité Central, tendo nos “chairmens” os seus defensores mais activos. Consta ainda na mesma fonte que os defensores dessa corrente chegaram de criar um braço armado à margem do quadro geral da FRELIMO, a chamada *FRELIMO Youth League*. Fica claro que

“As zonas libertadas deixavam de ser espaços restritos a um grupo, a uma categoria social, a uma comunidade linhageira ou aldeã, para tornar-se espaço nacional, mais aberto, não sem contradições, caminhando para relações sociais trans-étnicas e intra-raciais” (Mazula, 1995: 105).

Mais do que conquistas territoriais como reflexos do sucesso da luta armada, aqui entende-se que o maior valor das zonas libertadas foi de terem constituído uma vitrina dos problemas sociais que iriam surgir com a promissora independência. Isso exigiu uma profunda reflexão sobre a futura sociedade moçambicana, o que conduziu a um debate profunda em torno da noção do que a FRELIMO inicialmente chamou de personalidade moçambicana ou cultura moçambicana e os mecanismos para o seu alcance. Aí começavam a se cruzar todos os agrupamentos e camadas sociais de Moçambique num real esforço de construção de uma identidade colectiva, a moçambicana e de uma racionalidade de desenvolvimento. Era necessário discernir a fórmula para a estruturação da sociedade e das várias culturas existentes em Moçambique nos limites da colonização.

---

<sup>47</sup> A “pacificação” do interior de Niassa e de Cabo Delgado só teve desfecho depois da I Guerra Mundial, já na década de 1920, em algumas dessas zonas só teriam visto pela primeira vez elementos do poder colonial quando os agentes da Companhia do Niassa, no rescaldo das campanhas anglo-portuguesa contra as tropas alemãs penetraram pela primeira vez na região entre 1918 e 1919, período correspondente à *pacificação* do Planalto (Pereira, 1986: 227). As tropas alemãs haviam invadido o território pelo Norte, atravessando o rio Rovuma vindos da sua antiga colónia de Tanganhica. O território estava sob administração da Companhia do Niassa até 1929, só depois desse ano é que a administração colonial, no âmbito do nacionalismo de Salazar, pôde ser gradualmente implantada.

As premissas daquilo que viria ser a definição da noção da cultura nacional moçambicana estão contidas numa pequena análise de Mondlane sobre “os grupos étnicos moçambicanos” publicada em 1967 que é citada por Graça (2005). Segundo a fonte Mondlane apresenta nessa análise uma posição ambivalente, mas que seria a base da definição frelimista da cultura nacional. É ambivalente na óptica de Graça porque enquanto por um lado condenava o tribalismo no processo de formação da FRELIMO e da luta armada, por outro possuía ideias muito concretas sobre o enquadramento que deveria ser dado aos grupos étnicos moçambicanos postulando a semelhança dos usos e costumes derivada da origem comum bantu. No texto Mondlane fez uma análise do caso moçambicano numa perspectiva político-ideológica a partir da teoria de *African Personality* mais desenvolvida nos países anglófonos da África.

A contradição na análise de Mondlane e da posição que posteriormente foi assumida pela própria FRELIMO continua a ser assinalada por Graça (2005: 222) considerando que,

“Ao mesmo tempo que se condenava as divisões do passado que tinham impedido a resistência forte e unida do povo contra os portugueses, essa contradição era iludida, [...] com a valorização do que se designava como elementos positivos”.

Graça (2005: 223) apresenta um excerto da já referida publicação de Mondlane onde se considera que,

“Os elementos positivos da nossa vida cultural, tais como as nossas formas de expressão linguística, as nossas músicas e danças típicas, as peculiaridades regionais de nascer, crescer, amar e morrer continuarão depois da independência para florir e embelezar a vida da nossa Nação. Não há antagonismo entre as realidades da existência de vários grupos étnicos e a Unidade Nacional. Nós lutamos juntos e juntos reconstruímos e recriamos o nosso país, produzindo uma nova realidade – um Novo Moçambique, Unido e Livre”.

Apesar de Mondlane reconhecer manifestamente o valor dos elementos positivos da tradição era por outro lado relutante quanto à realidade social então prevalecente, considerando que,

“A estrutura política tradicional foi de facto destruída pelos portugueses (...) não existe uma estrutura política tradicional, a não ser o sistema de autoridade que reflecte o sistema administrativo que os portugueses perpetuaram (...) existe de facto um sistema de autoridade, e algumas pessoas ainda respeitam o dirigente tribal. Mas estes dirigentes tribais, os que detinham influência real ou espiritual, foram sacrificados pela vontade dos portugueses de destruírem a tradição e de criarem uma nova administração portuguesa” (Mondlane Apud Graça, 2005: 223).

Desta forma Mondlane estabelecia a sua orientação de ruptura com as elites tradicionais consideradas como uma tradição inventada pelo sistema colonial português. Numa situação de manifestação de ruptura com a tradição, tribalismo e regionalismo considerados inventados e

ao mesmo tempo alusão aos valores positivos da cultura há de facto uma ambiguidade enquanto não haver esclarecimento do que se considera valores positivos da cultura na sua lógica. Seria aquilo que escapou a trauma da “invenção da tradição”? Em todo o caso, a dúvida permanece, mas a questão de invenção das tradições na África colonial encontra-se já esclarecida no trabalho de Terence Ranger para quem nas sociedades da África pré-colonial havia sem dúvidas a valorização das tradições e sua conservação, mas seus costumes eram mal definidos e infinitamente flexíveis. Para Ranger (1983: 255), “Os costumes ajudavam a manter um sentido de identidade, mas permitiam também uma adaptação tão espontânea e natural que passava muitas vezes despercebida”. O autor salienta ainda que, na África pré-colonial

“[...] raramente existiu de facto o sistema consensual corporativo e fechado que era considerado ‘característico’ da África ‘tradicional’. Quase todos os estudos recentes sobre a África pré-colonial do século XIX frisaram que, longe de existir uma identidade ‘tribal’ única, a maioria dos africanos assumia ou rejeitava identidades múltiplas, definindo-se em certos momentos como súbditos de um chefe, em outros como membros de certa seita, em outros, ainda, como membros de um clã, e em outros momentos como iniciantes numa categoria profissional. Tais redes superpostas de associação e permuta estendiam-se por amplas áreas. Assim as fronteiras da comunidade ‘tribal’ e as hierarquias de autoridade nelas existentes não definiam os horizontes conceituais dos africanos” (Ranger, 1983: 255).

Mais tarde, já no século XX sob dominação colonial os dogmas das garantias consuetudinárias e das relações fixas ganharam maior vigor em forma de solidariedade cooperativista tal como foi o caso das cooperativas agrícolas de Zavala na província de Inhambane, as *Liguilanilu*, em Cabo Delgado. É o momento de “rápida transformação” em que os factores estruturais formais acabaram sendo relativamente menos importantes em relação a elasticidade e o poder de decisão pessoal, tendo conduzido à estabilização. Na zona tsonga-changana (Sul de Moçambique), onde o trabalho migratório para as indústrias mineira e agro-industrial sul-africanas havia dado aos jovens um leque de oportunidades para o estabelecimento de bases independentes de influência económica, social e política, os mais velhos tiveram que assumir sob o colonialismo, o controlo de alocação de terras e do controlo do gado, o meio necessário para as transações matrimoniais (o *lobolo*) e das funções políticas. Tudo proporcional para garantir o controlo em configurações sociais de pequenas proporções que contrastavam com a fluidez social em amplas áreas que caracterizou o século XIX. Então a questão de invenção das tradições poderia ser entendida nesses termos para o caso dos tsonga-changanas.

O trabalho de Ranger mostra que

“... esses processos de ‘imobilização de população, reforço de etnicidade e de maior rigidez da definição social’ ocorridos no século XX, foram consequências necessárias e inesperadas da mudança colonial económica e política, do rompimento com os padrões internos de comércio e comunicação, a definição de limites territoriais, a alienação da terra, o estabelecimento de Reservas. Porém, por outro lado, estes processos foram resultado de uma determinação consciente por parte das autoridades coloniais de ‘restabelecer’ a ordem e a segurança e um sentido de comunidade por meio de definição e imposição da ‘tradição’. Os administradores que haviam começado por declarar seu apoio aos cidadãos comuns contra os chefes rapaces, terminaram por apoiar a autoridade ‘tradicional dos chefes no interesse do controle social. Missionários que haviam começado por tirar os convertidos no seio de suas comunidades de modo a transformar sua consciência em ‘aldeias cristãs’ terminaram anunciando as virtudes da ‘pequena’ comunidade ‘tradicional’. Todos procuravam organizar e tornar mais compreensível a situação infinitamente complexa que consideravam consequência do caos ‘não-tradicional’ do século XIX. As pessoas precisavam de ser ‘reconduzidas’ à suas identidades tribais: a etnicidade devia ser ‘restaurada’, como base da associação e da organização [...] As invenções da tradição mais abrangentes da África colonial ocorreram quando os europeus acreditaram estar respeitando tradições africanas antiquíssimas. O chamado direito consuetudinário, direitos territoriais consuetudinários, estrutura política consuetudinária, e daí por diante, haviam sido, na verdade, inteiramente inventados pelas codificações coloniais” (Ranger, 1983: 256-257).

Está igualmente patente em Mondlane esta concepção de que as tradições da África moderna não passam de invenções europeias razão pela qual procura desmistificar a associação da prática de certas crenças dos africanos como sistemas consensuais corporativos e fechados característicos de agrupamentos específicos da África tradicional. Em entrevista publicada num artigo de Jean-François Kahn em L’Express em 1965, Mondlane explica que,

“A fé ancestral na invulnerabilidade graças a alguns gris-gris pode, [...], ser utilizada com fins revolucionários [entende-se para fins da luta armada]. Há que distinguir entre um instrumento e uma atitude política. [...].

Devemos também estudar com atenção o fenómeno tribal. Há que saber se aquele grupo tribal se sente uma comunidade política. Se a resposta for sim, os revolucionários devem levar em conta este facto, utilizá-lo e transformá-lo” (Bragança & Wallerstein, 1978: 301-302).

Mondlane compreendia claramente o fenómeno que Ranger chama de “invenção de tradições” a partir da sua própria experiência. Ele era um tsonga-changana, filho espiritual da Missão Suíça. A tsonganidade é na verdade uma “tradição inventada” por essa mesma missão desde os finais do século XIX e princípios do século XX sem, no entanto, constituir-se em uma comunidade política, provavelmente por ter se interrompido o processo no âmbito do estabelecimento da administração colonial portuguesa. Ele estava bem consciente da diferença existente entre a sociedade tsonga-changana com a realidade da tribo na sua concepção judaica e clássica (Velho testamento, Tácito e César) de uma sociedade baseada no *status* hereditário, distinguindo-se das sociedades modernas baseadas em contratos. A tribo é na

verdade uma unidade cultural possuidora de uma língua comum, um mesmo sistema social de base parental, e um direito comum estabelecido. Isto tudo não reflectia, obviamente a realidade tsonga-changana nem qualquer outro contexto social moçambicano.

Há similaridades entre a concepção de Mondlane e de Ranger, se se considerar que ambos passaram pela escola de Dar es-Salam como professores, é provável que as suas concepções tenham partido de uma mesma base ou um tenha influenciado o outro, ou então ambos reciprocamente. A ambivalência conceptual, ideia de ruptura com a tradição e mesmo a ideia de “reconstrução nacional” presentes em Mondlane só podem ser entendidos no quadro complexo da relação político-cultural na fórmula colonial entre a Europa e a África detalhadamente descrito por Ranger.

A noção da cultura nacional moçambicana começa a entrar no debate da FRELIMO a partir do II Congresso realizado em 1968 com uma nítida influência das concepções antes desenvolvidas por Mondlane relativamente a cultura tradicional. No capítulo das resoluções do Congresso sobre a “Reconstrução Nacional” lê-se que

“[...] devemos também promover o desenvolvimento da cultura nacional, através do florescimento dos valores positivos das culturas regionais, enriquecidos pela luta para a criação de uma nova realidade; um Moçambique unido e livre” (FRELIMO, 1977a: 96).

A questão de “valores positivos da cultura” já tinha sido antes analisada por Mondlane. Ainda na 2ª Sessão do Comité Central realizada no mesmo ano de 1968, o conceito da cultura nacional volta a ser apresentado, desta vez de forma mais específica. Para Graça (2005: 231), o objectivo da FRELIMO nesse momento era de transformar o conceito “em instrumento mobilizador dos combatentes relativamente aos factores de dissociação de natureza etno-cultural”:

“O colonialismo português na sua acção de agressão cultural contra o nosso povo, tentou sempre semear divisões no nosso seio, colocando-nos em compartimentos culturais rígidos. Por isso mesmo, o Comité Central, após ter analisado a situação actual da nossa luta,

- notou que as nossas actividades culturais já começaram a quebrar as barreiras tribais, transformando-se, aos poucos, em verdadeira cultura nacional;
- decidiu por isso mesmo que o DEC<sup>48</sup>: intensifique os programas culturais; organize exposições de arte-pintura e escultura e, organize actividades culturais que visem elevar os nossos valores tradicionais positivos e a cultura que vai nascendo do intercâmbio das populações na luta de libertação nacional”.

---

<sup>48</sup>DEC é a sigla do Departamento de Educação e Cultura da FRELIMO durante a luta armada

A FRELIMO procurou estimular o desenvolvimento cultural direccionando-o para “a transformação do homem (homem novo); mobilização; unidade nacional; criação artística e para a recriação” (Siliya, 1996: 121-122). A mesma fonte considera que “através da música, dança, teatro, poesia e artes plásticas foi possível a mobilização dos combatentes e da população em geral” (*Ibid.*: 123).

“Dependendo das condições de cada centro, base ou aldeia, os combatentes, estudantes, alunos e populações reuniam-se uma vez por semana para apresentação de actividades culturais, que normalmente se chamavam de ‘concertos’. Todos iam, especialmente os dirigentes que também actuavam com os artistas. [...]. Era nos centros que os dirigentes e a base conviviam, eram informais e reforçavam a popularidade deles junto das populações” (*Ibid.*: 130-131).

“Nesses encontros demonstravam-se várias danças, músicas e canções dos diferentes grupos étnicos do nosso país. Era ali, onde os moçambicanos, vindos de várias partes, se conheciam, ultrapassavam o divisionismo tribal e rácico e assumiam o valor da Nação moçambicana” (*Ibid.*: 132).

Outros eventos foram sucedendo-se onde o conceito da cultura nacional moçambicana foi especialmente abordado, sendo de destacar aqui o a 2ª Conferência Nacional do Departamento de Educação e Cultura realizada em Tunduru em 1970 onde segundo Graça (2005: 231) leu-se a mensagem de Samora Machel, o recém-eleito Presidente da FRELIMO para substituir Mondlane assassinado a 3 de Fevereiro de 1969. A mensagem dava conta de que “temos que nos dar a personalidade moçambicana que assuma a nossa realidade e assimile criticamente e sem servilismo as ideias e experiências de outros povos do mundo, transmitindo ao mesmo tempo a estes o fruto da nossa reflexão e prática”. Mas só no 1º Seminário sobre a Cultura Moçambicana realizado entre 30 de Dezembro de 1971 a 21 de Janeiro de 1972, na Escola Primária de Tunduru é que se efectuou a reflexão específica sobre a cultura. A reflexão estava em torno das seguintes questões:

- qual é a verdadeira cultura moçambicana?
- que tipo de expressões culturais, que existiam no passado, neste momento importa investigar?
- como é que se devem promover os valores da cultura tradicional e como valorizá-los para o seu enquadramento nas realidades actuais para a criação de uma cultura nacional (FRELIMO, Apud Siliya, 1996: 135).

A partir destas questões o Seminário debateu sobre a concepção da nova cultura nacional, o seu papel na sociedade e, especialmente, no movimento de libertação, e também sobre a estratégia e a tática a aplicar para a criação da cultura nacional. Nesta óptica e de acordo com Siliya (1996: 136),

“As várias comissões criadas no Seminário fizeram o ponto da situação de cada expressão artístico-cultural como, por exemplo, a dança, o drama, o teatro, a poesia, as artes plásticas e o folclore, bem como se coincidiam com o estudo das tradições dos vários grupos étnicos do nosso país, das formas e técnicas de produção”.

Foi assim que na óptica de Graça (2005: 232) sobressai o método de afirmação da cultura frelimista e de controlo social das massas por parte do núcleo dirigente. E a cultura frelimista passa a ser o ponto de referência da definição da cultura nacional moçambicana, sendo as suas linhas de orientação muito simples e decorrem da premissa da luta contra os três ismos (tribalismo, regionalismo e racismo) assumida como o principal freio da unidade e luta agora nutrida de princípios marxistas-leninistas plenamente assumidos pelo núcleo dirigente da FRELIMO logo depois da morte de Mondlane que até criava confusão entre a luta pela independência e a luta de classes invocada frequentemente como “revolução”.

Ao projectar a nação com base em premissas negativas tão difundidas pelo *slogan* “abaixo o tribalismo, abaixo o regionalismo e abaixo o racismo”, provavelmente a FRELIMO tenha captado a voz de Ernest Renan para quem uma nação só seria possível se houvesse, além de muito em comum entre seus indivíduos, o esquecimento de tudo aquilo que ressalta a diferença. Assim, enuncia: “O esquecimento, diria até o erro histórico, é um fator essencial na criação de uma nação” (Renan, 1997: 161). Renan referia-se a uma situação específica da formação da nação francesa onde ele busca as referências reais dizendo que “Nenhum cidadão francês sabe se é burgúndio, alano, taifal ou visigodo; todo o cidadão francês deve ter esquecido a noite de São Bartolomeu<sup>49</sup> e os massacres do Sul no século XIII” (Renan, 1997: 162). Seria desajustado extrapolar esta realidade para o contexto moçambicano pois não se encontra o erro histórico semelhante ao descrito por Renan que necessite de ser esquecido nem a necessidade de se combater as diferenças étnicas nem regionais porque nenhuma maldade fazem a nação, mas o que faz mal a nação é o seu aproveitamento político.

---

<sup>49</sup> Noite de S. Bartolomeu: noite de 24 de Agosto de 1572, quando foi massacrada a nobreza huguenote reunida em Paris para as bodas de Henrique de Navarra.



### 1. A independência e a concepção de uma política cultural nacional

Depois de 10 anos de luta armada (1964-1974), movida pelos moçambicanos sob a direcção da FRELIMO contra o governo colonial português, seguida de uma negociação entre a FRELIMO como representante do povo moçambicano, e a delegação enviada pelo governo português, foi assinado a 7 de Setembro de 1974, um documento conhecido na história por “Acordo de Lusaka,” pelo facto de a negociação final e a assinatura do referido documento terem tido lugar na cidade capital zambiana, Lusaka.

Este histórico acordo “determinava o cessar-fogo e a data para a independência total de Moçambique, assim como as modalidades de transferência dos poderes para o povo moçambicano” (Tempo. nº 258. 1975: 23). Artigo por artigo, as 19 cláusulas do documento expunham cuidadosamente de maneira que não houvesse um único aspecto importante que ficasse descurado (*Diário de Lourenço Marques*. 9/04/1974). Portanto, a paz, a independência, os problemas, questões sociais, assistenciais e políticos, foi tudo referido de forma clara e em termos que não podiam deixar dúvida a ninguém. O facto constituía uma melhor garantia de que num futuro mais próximo os povos de todo o mundo encontrariam em Moçambique um exemplo a seguir.

Com este acto, os jovens combatentes da FRELIMO com a experiência de governação das zonas libertadas (algumas áreas rurais de Cabo Delgado, Niassa e Tete, onde a administração colonial tinha sido desarticulada pela acção da guerrilha da FRELIMO), agora recebiam a responsabilidade de governar uma população de entre 8 a 12 milhões de habitantes. Moçambique é um território com mais de 20 etnias, constituídas por grandes grupos, pequenos ou sub-grupos, o que significa que é uma população constituída por:

- diferentes estruturas nas organizações sociais (diferentes sistemas de filiação, regras de casamento, sistemas de sucessão e herança);
- diferentes línguas e processos de transmissão cultural;
- diferentes sistemas cosmológicos (religiões universais – cristianismo católico e protestante, islamismo; crenças totémicas, ritualistas);
- diferentes *habitats* (litoral, interior, meio rural e meio urbano);

- diferentes contactos entre grupos (amistosos, bélicos, mercantis) e destes com elementos trazidos pela colonização portuguesa, diferenciados pelas diferentes regiões do território (Lundin, 1995: 425).

É sobre esta diversidade que a FRELIMO, uma vez transformada em governo de Moçambique teria que aplicar a sua experiência de governação testada nas zonas libertadas no interior de Cabo Delgado, Niassa e Tete. Pode-se imaginar a emotividade deste momento de euforia, apreensão, expectativa, mas também de desalento de alguns sectores que falharam os seus objectivos.

Depois de assinatura do acordo formou-se depois um Governo de Transição misto, isto é, formado por elementos da FRELIMO e do governo português para garantir uma transferência progressiva de poderes até a data acordada de 25 de Junho de 1975 para a proclamação da independência. O Governo de Transição estava composto por 9 ministros maioritariamente da FRELIMO e era chefiado pelo então Primeiro-Ministro Joaquim Alberto Chissano e do lado português o grupo era encabeçado pelo Alto-Comissário Victor Crespo. No discurso da tomada de posse do Governo de Transição a 20 de Setembro de 1974 Armando Guebuza, então Ministro de Administração Interna do já referido Governo de Transição leu o discurso do Presidente da FRELIMO Samora Machel, do qual se extrai o seguinte:

“Governar não é publicar leis ou decretos cujas razões as massas não compreendem, mas que todos devem executar para não serem punidos. Para governar é preciso conhecer exactamente os interesses das massas trabalhadoras, formulados e discutidos com elas e não somente em nome delas. [...] não desprezar o detalhe do quotidiano sob o pretexto de que é um pequeno problema. Quando se trata da vida do Povo não há problemas que sejam pequenos. Uma decisão assim tomada é mobilizadora, e qualquer dificuldade ou obstáculo que surjam, serão vencidos, pois que o povo compreendeu a decisão e a fez sua” (Tempo. nº 209. 1974: 35).

Tratou-se de um longo discurso no qual se traçou a linha global de orientação que devia guiar o Governo de Transição, e que até transitaria para o primeiro governo de Moçambique independente, de tal forma que os restantes discursos dos empossados não foram mais do que a retomada do discurso presidencial subtraindo-lhe o aspecto que dizia respeito ao pelouro de cada um dos discursantes empossado. Nos discursos, destacam-se palavras de ordem como “unidade, trabalho e vigilância”, vinca-se também a questão do combate ao racismo, tribalismo e regionalismo, apelando-se a unidade de todo o povo moçambicano sem distinção da cor, etnia ou religião.

Sobre a cultura foi considerado no discurso presidencial o dever de o povo afirmar e desenvolver a sua personalidade moçambicana através do reforço da unidade, do intercâmbio constante das suas experiências, da fusão de todas as suas contribuições. Portanto, na óptica de Samora a cidade é “um dos focos de vício e corrupção, da influência estrangeira alienante” (Tempo. nº 209. 1974: 40). O discurso colocava como tarefa principal de educação, o combate ao analfabetismo, a ignorância e o obscurantismo focando mais as atenções na zona rural onde as escolas eram quase inexistentes. As escolas deviam ser simultaneamente centros de eliminação da mentalidade colonial-capitalista e dos aspectos negativos da mentalidade tradicional, em que devia ser combatida a superstição, o individualismo, o egoísmo, o elitismo e a ambição, para impedir que haja qualquer forma de discriminação social, racial ou na base do sexo.

Tomando directamente as palavras do discurso do presidente “estamos engajados numa revolução, cujo desenvolvimento depende da criação do homem novo, com uma mentalidade nova. Estamos engajados numa Revolução que visa a instauração do poder popular democrático” (Tempo. nº 209. 1974: 40).

No seu discurso, no acto de tomada de posse como Primeiro-Ministro do Governo de Transição, Joaquim Chissano por sua vez, numa linha não muito distante daquela proferida no discurso presidencial disse que,

“[...] A nossa causa que é a causa da liberdade, e por isso é a causa de todos os homens livres, triunfou porque o Povo e a sua Direcção sempre estiveram plenamente identificados no sofrimento e no sacrifício. Por isso tendo conhecido porque tendo vivido em todas as frentes de luta os problemas, as dificuldades e os anseios do Povo, aqui declaramos firmemente o nosso propósito de com eles nos continuarmos a identificar, de junto do povo continuar a viver para que as decisões tomadas possam corresponder de forma efectiva e concreta aos seus interesses [...]” (Tempo. nº 209. 1974: 9).

Este discurso da FRELIMO, visto de forma global, reveste-se de uma maior importância histórica e teleológica na acção da FRELIMO como sujeito histórico de Moçambique contemporâneo. Do ponto de vista histórico, o discurso tem maior importância por ter sido o primeiro discurso oficial da FRELIMO já revestida de poder para o povo moçambicano e também pelo acto no qual o discurso foi proferido a população moçambicana ganha o sentido de povo na acepção moderna do termo. É aqui onde a categoria de Estado nacional adquire os seus elementos quase completos e pode ser apresentada oficialmente como uma realidade tangível e óbvia, mas que a sua consolidação exigiria um processo bastante longo. Do ponto

de vista teleológico o discurso constitui a vitrina do projecto em perspectiva, do sentido da acção da intervenção da FRELIMO na sociedade moçambicana.

A projecção da sociedade futura imanada no discurso de uma juventude militante pela causa da liberdade, progresso, igualdade, solidariedade, auto-determinação, democracia, educação, saúde, bem-estar, seduzia qualquer homem de boa vontade. A carga moral e política que animava o discurso era bastante mobilizador para o processo de “socialização do campo”. Ninguém conseguia decodificar esta “Fórmula de Deus” de Einstein que da encenação romancista do luso-moçambicano José Rodrigues dos Santos, passava para a vida real dos moçambicanos como actores de uma peça da autoria da FRELIMO.

O projecto de construção de uma nova sociedade através da criação de “Homem Novo”, da socialização do campo, da revolução social, do combate de qualquer tipo de discriminação, do combate ao obscurantismo, do combate da velha sociedade feudal, do combate a sociedade burguesa-colonial e dos seus vícios imorais típicos do capitalismo, está patente no discurso inicial da FRELIMO, enrolado de fortes atenuantes (de natureza humanista, religiosa e progressista), que fizeram passar consensualmente a estratégia da intervenção do Estado e do partido no campo. Será que a concepção de um projecto de sociedade na base de premissas teóricas marxistas, associadas a elementos do totalitarismo estalinista, subtilmente apresentado ao público e, por isso consensualmente aceite por todos os sectores da opinião pública incluindo os cristãos terá sido uma obra engenhosa da demagogia da hábil juventude da FRELIMO ou reflexo da sua ingenuidade político-ideológica?

Durante os anos da guerra os dirigentes da FRELIMO em combate contra o exército colonial português detinham simultaneamente autoridade política e militar e dirigiam os combatentes e a população das zonas libertadas com armas em punho. Ora, no fogo e na paixão da luta pela independência já se configurava um profundo mal-entendido entre os dirigentes da FRELIMO e as populações rurais das zonas libertadas sobre o seu controlo. Ao dar “um carácter revolucionário a uma inspiração que era simplesmente anticolonial, os chefes da guerrilha equivocaram-se sobre a natureza do movimento que dirigiam” (Geffray, 1991: 14).

Entre 16 a 21 de Fevereiro de 1975, no período do Governo de Transição, realizou-se em Mocuba, Província da Zambézia, a Primeira Reunião Nacional dos Comités Distritais da FRELIMO sob presidência do Primeiro-Ministro, Joaquim Alberto Chissano que contou com a participação de 401 delegados dos 110 distritos então existentes no País (*Reunião Nacional*

*dos Comités Distritais em Mocuba*, 1975: 1). Foi a primeira reunião de carácter nacional em que participaram delegados de todo o país para discutirem assuntos que diziam respeito ao seu país.

É relevante referir-se a Reunião de Mocuba por ter produzido resoluções importantes na compreensão do processo da instalação da máquina político-partidária ao nível do Estado e da definição da política cultural da FRELIMO. Na óptica de Graça (2005: 233), foi aí onde “a FRELIMO tratou de organizar o seu sistema de controlo social através da implantação dos designados ‘grupos dinamizadores’”. Os Grupos Dinamizadores (GD), constituem o embrião dos comités do partido ao nível dos escalões inferiores ao da nação. Ora, a criação dos grupos dinamizadores por si só, não constitui problema, tal como não é problema criar comités ou qualquer outro órgão do partido ao nível do país. O que constitui problema é a maneira como estes órgãos do partido foram usados para em nome da libertação do povo condicionarem a liberdade do próprio povo ao seu alinhamento com o partido.

No discurso da abertura da Reunião Joaquim Chissano entre vários aspectos abordados considerou que “A cultura moçambicana na sua verdadeira expressão e autenticidade deverá ser valorizada”. Ele prosseguiu com o discurso dizendo que “Não podemos falar da consolidação da nossa independência, sem falarmos da consolidação da cultura moçambicana” (*Reunião Nacional dos Comités Distritais em Mocuba*, 1975: 1). Mas também, no mesmo discurso frisou que a Democracia centralizada na qual o partido se alinhava,

“é a arma para combater a anarquia e o liberalismo, pois que a democracia no caso da FRELIMO é método para elevar as populações a engajarem-se e a participarem na realização dos objectivos nacionais” (*Reunião Nacional dos Comités Distritais em Mocuba*, 1975: 1).

Os grupos dinamizadores tiveram mais instruções para a identificação dos inimigos da FRELIMO, reaccionários à revolução social e imediatamente convertidos em inimigos do povo que deviam ser neutralizados. Por causa disso o partido foi engrossando cada vez mais o exército de inimigos que mais tarde puderam ser aproveitados por forças antigovernamentais conspirando contra o governo tal como foi o caso da Resistência Nacional Moçambicana (RENAMO). O IV capítulo das resoluções da Reunião de Mocuba, sobre as Infiltrações, Detenção e Denúncia dos Elementos Reaccionários, que é na verdade o mais longo de todos, instrui minuciosamente a actuação dos grupos dinamizadores para a neutralização dos inimigos e reaccionários. Se se atender que a maior parte dos dinamizadores das estruturas da

base tinham em 1975 um nível de instrução bastante baixo pode se imaginar a gravidade da situação que isso provocou na vida da população moçambicana.

O VIII capítulo das resoluções da Reunião de Mocuba versa sobre a Cultura, e houve avanço na definição da política cultural da FRELIMO. Entre vários aspectos orienta-se mesmo no primeiro ponto do capítulo que,

“Para a formação da verdadeira personalidade [identidade para este estudo] do nosso Povo é necessário criar condições que unifiquem os hábitos, costumes e tradições, dando-lhes uma dimensão revolucionária. Para isso o partido deve criar uma comissão ao nível nacional para recolha e estudo de todas as manifestações culturais tais como hábitos, costumes, tradições e peças teatrais, danças, cantos, canções, lendas, poesias, romances, literatura, desporto, etc. rejeitando o que nos divide e unindo todos os factores comuns da nossa vida. A recolha e estudo destes dados deve basear-se no passado da vida do nosso povo, antes do colonialismo, a luta clandestina, o aparecimento da luta armada de libertação nacional, a derrota do colonialismo e as experiências do momento presente” (*Reunião Nacional dos Comités Distritais em Mocuba*, 1975: 12).

Trata-se de uma visão humanista da cultura, aquela que considera produção cultural apenas a grande arte e grande literatura, como se o produto do saber comum não fizesse parte da cultura de uma sociedade. Esta forma de conceber prevaleceu e caracterizou a política cultural de toda a Primeira República.

Há um aspecto que mais interessa este estudo desde o discurso político no acto da tomada de posse do Governo de Transição e que na Reunião de Mocuba foi mais detalhado que se relaciona com o facto de ter se verificado um esforço daí em diante de elaboração de uma síntese do que na concepção da FRELIMO se considerava como manifestações culturais ao nível nacional para a sua organização e difusão sob forma de um padrão ideal da personalidade moçambicana, de acordo com a linguagem frelimista ou então cultura moçambicana.

A Reunião de Mocuba, tendo considerado que “A disciplina de formação política tem um papel preponderante na formação da personalidade moçambicana”, orientou que:

- Seja sancionado ensino da formação política em todos os graus de ensino;
- Esta disciplina seja orientada e controlada pela FRELIMO cabendo aos responsáveis políticos locais velar constantemente pela aplicação da linha política nestes centros populacionais (*Reunião Nacional dos Comités Distritais em Mocuba*, 1975: 13).

A disciplina de educação política já tinha sido criada no I Seminário Nacional de Educação realizado na cidade da Beira em Janeiro de 1975 (MEC/GSE Apud Mazula, 1995: 151). Aqui

tratou-se apenas do seu enquadramento na linha política da FRELIMO bem como a garantia do controlo do seu ensino por elementos ligados ao partido.

O XII capítulo e o último das resoluções da Reunião de Mocuba aborda a questão da “Solidariedade Internacional” que é na verdade uma forma de procurar um enquadramento da cultura moçambicana no contexto internacional ao considerar que “Moçambique constrói a sua própria personalidade, baseada na Unidade de todo o povo do Rovuma ao Maputo mas que não se fecha num nacionalismo”. E orientou que

“É necessário aprender de outros povos a sua história, na medida em que através dele compreendemos que existe uma relação no combate geral contra a exploração do homem pelo homem, pela edificação de uma sociedade nova e justa. É esta a dimensão internacionalista que nos permite assimilar as experiências de outros países e contribuir com as nossas experiências, levando assim a criação do património Revolucionário de toda a humanidade” (*Reunião Nacional dos Comités Distritais em Mocuba*, 1975: 23).

Desta forma determinou-se que no campo cultural o intercambio internacional seria concretizado através de:

- Música, dança, teatro, poesia, contos, artes plásticas, cinema, arquitectura, etc.
- Desposto;
- Estudos etnográficos.

Que se realizasse a nível internacional:

- Exposições;
- Seminários;
- Viagens de estudo.

No campo científico

- Troca de experiências (*Ibid.*).

As resoluções da Reunião de Mocuba, de uma forma geral deixam transparecer uma ideia de uma FRELIMO não reconciliada com o seu antigo inimigo já derrotado. A sua acção é mais centrada no controlo do possível retorno do inimigo, é por isso que a maior missão dos então criados Grupos Dinamizadores ficou mais orientada para a vigilância e a neutralização dos inimigos da “revolução”, impondo “a linha correcta da FRELIMO”. Não passou da mente de ninguém inicialmente que aquela juventude militante, séria, austera, preocupada por resolver os problemas da maioria e conquistar a sua liberdade com o tempo condicionaria tudo à acumulação do poder nas suas mãos mesmo que isso implicasse a limitação de liberdade ou prejuízos a indivíduos ou determinados sectores da sociedade. Mesmo as Igrejas, incluindo aquelas que tanto haviam contribuído na formação da sua consciência nacionalista, na



formação de individualidades que haviam se tornado referências na luta e na mobilização da população para a luta anticolonial, em nome da “revolução social”, foram todas rejeitadas em bloco.

As Igrejas fazem parte das primeiras instituições a entrarem em conflito com o governo. No dia 24 de Julho de 1975, isto é, um mês depois da proclamação da independência de Moçambique, o Governo anunciou a decisão de nacionalização da terra, educação, saúde, justiça, serviços funerários, e no dia 3 de Fevereiro de 1976 foram nacionalizados os prédios de rendimento (Jornal Notícias. 24/07/1980). Uma vez que muitas Igrejas associavam a missionação à educação e saúde, tiveram que deixar de prestar estes serviços juntamente com as próprias infra-estruturas por força das nacionalizações. É verdade que a Igreja Católica recebia subvenções do Estado colonial para o financiamento da educação dos indígenas nas zonas rurais, mas as Igrejas protestantes sempre contaram com financiamentos privados. O que fez com que elas considerassem a medida como uma traição depois de terem se devotado na obra da educação e saúde dos nativos e terem colaborado na sua luta pela liberdade.

Mesmo dentro da Igreja Católica haviam congregações e individualidades do pessoal missionário que não estavam alinhados com o governo colonial. Quem denunciou os massacres cometidos pelas tropas coloniais em Tete foi o padre Hasting que publicou um artigo no jornal londrino *The Times* e toda a comunidade internacional começou a prestar atenção e a criticar as barbaridades cometidas pelas tropas coloniais ao mesmo tempo que pressionavam o governo de Lisboa para descolonizar.

A proclamação da independência e a opção por um Estado laico foi experimentada de maneira muito especial pelas Igrejas também como um momento de liberdade. A Igreja Católica libertou-se da vinculação ao Estado e as Igrejas protestantes, e outras instituições religiosas, passaram a experimentar novas possibilidades de acção. No entanto, a orientação política do novo governo tornou-se cada vez mais clara. Foi assumindo de forma cada vez mais clara a ideologia marxista-leninista empenhada na edificação de um Estado monopartidário. Os anos que se seguiram à proclamação da independência nacional foram, a seu modo, também caracterizados por pronunciadas tensões no relacionamento Estado-Igrejas. Estas tensões derivavam principalmente de dois grandes factores. Primeiro a disputa desigual imposta pelo Estado-monopartidário, liderado por um partido de ideologia marxista-leninista, na produção de visões do mundo. A religião, que é acima de tudo uma produtora de visões de mundo, vai sentir a sua liberdade de acção limitada (Baloi, 1995: 510).

O segundo factor foram as nacionalizações dos bens das instituições religiosas. A explicação oficial coloca as nacionalizações dentro do novo projecto político e social de concentrar os poucos recursos do país nas mãos do Estado para coloca-las ao serviço de todo o país, não como uma acção que tivesse como finalidade atingir as instituições religiosas. No entanto, as nacionalizações, deliberadamente ou não, concorriam para a realização da monopolização das promoções de visões do mundo. Sem as escolas e os hospitais, essas instituições estavam desprovidas dos seus instrumentos tradicionais na oferta dos serviços de efeito político (*Ibid.*).

O governo justificou ter sido necessário tomar a medida das nacionalizações para criar condições para dar a todos a igualdade de oportunidade de acesso a um ensino unificado e dar ao povo a possibilidade de se apropriar dos conhecimentos científicos, técnicos e culturais para os utilizar em benefício da Revolução. A Ministra de Educação e Cultura, Graça Machel considerou que “Com a nacionalização do ensino, introduziu-se a capacidade de o Estado criar condições uniformes de poder moldar em todas as localidades do País o mesmo perfil de cidadão moçambicano, a mesma identidade nacional” (Jornal Notícias, 25/06/1985).

Parecia existir um plano premeditado com vista a supressão da Igreja em Moçambique. Numa sessão realizada a 14 de Outubro de 1975 o então Comissário Político Nacional da FRELIMO Armando Guebuza, profere um discurso bastante contundente acusando em vários aspectos as igrejas que ele chamava de seitas, chegando mesmo a coloca-las juntamente com o seu pessoal missionário na categoria de inimigos do povo e da revolução. “O inimigo usando o nome de Deus, apresentado pelos missionários ou evangelistas estrangeiros, e alguns nacionais, aponta ‘caminhos’ e promete ‘soluções’” (República Popular de Moçambique, 1975: 7). Por fim orienta aos Grupos Dinamizadores para a vigilância da actuação dos seus agentes.

A criação, poucos meses depois da independência, dos campos de reeducação foi também um outro aspecto que marcou negativamente os momentos iniciais do período da independência. Foi igualmente a FRELIMO, ainda impoluta, fulgente e com prestígio nacional e internacional por ter sido a artífice da independência do povo moçambicano que criou os campos de reeducação. Para os campos de reeducação, uns 25 criados em quase todas as províncias, mas a maior parte dos quais em Niassa, eram levados os “marginalizados”, um termo para tal lapidado que incluía todo e qualquer opositor ao regime. Portanto, eram pessoas recrutadas uma a uma e não necessariamente grupos, mas em pouco tempo, “milhares e milhares de pessoas, homens, mulheres e crianças, foram arrancadas das suas famílias, do

lugar de trabalho, ou apanhados na rua e enviados para os campos” (Sousa & Correia, 1998: 190). A imprensa internacional procurava de alguma forma evitar anunciar o facto, já que tratava-se apenas de campos de reeducação e, a imprensa nacional se responsabilizava pela divulgação da ideia que era “boa”, uma vez que tratava-se de “afastar do seio do homem novo e da nova sociedade livre, os corruptos, os marginalizados, as prostitutas e ladrões, todos sob a rótula do mesmo diapasão” (*Ibid.*).

No que diz respeito a cultura não se verificou novos desenvolvimentos do ponto de vista da sua definição para além daquilo que já havia sido feito na Reunião de Mocuba. Apenas o conceito de “Homem Novo” ganhou um novo impulso a partir do III Congresso da FRELIMO realizado em Fevereiro de 1977, evidentemente pelo desejo de se avançar para a concretização do projecto social da FRELIMO. Sérgio Vieira transformou-se no teorizador do termo. Foi sob o ponto intitulado “formando o Homem Novo” inserido no contexto de educação e alfabetização que a cultura é abordada no relatório do Comité Central ao III Congresso. Só meses depois, precisamente de 25 a 30 de Julho de 1977 é que se realizou a 1ª Reunião Nacional de Cultura organizada pelo Ministério de Educação e Cultura (Graça, 2005: 236).

A Ministra de Educação e Cultura, presidiu a Reunião, tendo na sua abertura colocado como objectivo principal do encontro garantir “que os responsáveis provinciais se pudessem sensibilizar mutuamente sobre o papel que eles devem desempenhar para a implementação da política cultural definida pelo Partido” (Tempo. nº 357, 1977: 58).

Os principais pontos discutidos durante a 1ª Reunião Nacional de Cultura giraram em torno da questão da definição da cultura exposta em termos da questão “o que é cultura” e em torno do “papel da cultura no processo revolucionário”. Como ponto de partida, cada participante foi dado oportunidade para expressar o seu entendimento sobre o conceito da cultura.

O que se verificou é que a maioria dos participantes definiram a cultura moçambicana a partir das identificações dos seus elementos constitutivos, tarefa muito difícil porque a cultura é uma dimensão transversal a todos os aspectos da vida humana, portanto, impossível de elencar todos os seus elementos constitutivos. É possível apreender alguns elementos culturais presentes em algumas acções ou comportamentos de uma pessoa membro de uma cultura específica, mas não é possível apreender a cultura na sua globalidade, quer seja de numa pessoa, quer seja de uma sociedade.

A grande preocupação era encontrar uma definição da cultura que se adequasse aos propósitos da chamada revolução social. Foi isso que levou Gideon Ndove, responsável do sector de formação de quadros do MEC, a considerar na sua palestra que “a noção de cultura é variável – muda em função do carácter de luta, da sociedade que serve, e da classe social que está em questão – é que a posição que cada um toma em relação a questão é uma posição ideológica, de classe” (Tempo. nº 357, 1977: 62). Mas na verdade o que varia não é a definição da cultura como tal, a remota definição antropológica do conceito por Tylor de 1871 continua a reunir consensos entre os cientistas sociais até a actualidade, acrescentando-lhe um e outro aspecto que não lhe modifica o sentido, apenas completa-lhe. Portanto, não é a categoria omnipresente da cultura que varia no tempo e no espaço, mas sim as manifestações culturais (práticas, crenças, comportamentos) das sociedades. Mais ainda a mudança cultural é geralmente obtida através de um processo cumulativo e dificilmente alcança-se através de uma agenda política.

Na comunicação de Gideon Ndove reproduzida no Tempo nº 357 (1977), que de alguma forma se alicerça na política cultural do governo da Primeira República pode se tirar como pontos fundamentais:

- O papel da cultura no processo revolucionário passa pela interligação do trabalho cultural com o processo revolucionário no mundo actual desse período, que compreendia, na óptica do palestrante três processos revolucionários que forma uma unidade: o processo revolucionário do socialismo mundial, o movimento proletário internacional e o processo de luta de libertação nacional. Neste caso, a cultura moçambicana não se inseria num processo revolucionário isolado, mas sim dentro desse conjunto de unidade.
- As diferenças evidentes de um país para outro e até entre países socialistas, como entre países recém-libertados, como era o caso de Moçambique, correspondem, na visão do palestrante ao desenvolvimento das forças produtivas em cada país, dependendo do desenvolvimento económico, e que fora dessas diferenças há unidade de objectivo, de criação de um homem único, um homem livre.
- O nacionalismo torna-se verdadeiro quando estiver intimamente ligado ao internacionalismo proletário. O internacionalismo e o internacionalismo proletário constituem uma expressão concreta da unidade clara entre o trabalho de uma cultura, que já não é tribal, sectorial ou regional, mas que já se assimilou em aspectos nacionais e internacionalistas.

- A cultura moçambicana é uma cultura nacional, popular e revolucionária, e aspira ser uma cultura socialista.
- O palestrante considerou ainda que “o homem novo para nós, nesta fase da Revolução Democrática Popular, é um homem com a personalidade socialista, com uma visão científica do mundo, baseada nos princípios do marxismo-leninismo. O papel da cultura é para nós o de uma arma fundamental para a libertação do homem de toda a herança cultural e capitalista. Há outras armas como a educação, a ideologia, mas a cultura é fundamental, porque se insere em todas as actividades do homem”.
- A cultura moçambicana deve deixar de ser uma cultura tribal porque já foram criadas as condições, “e com a criação da luta na frente da produção, criam-se diariamente condições para que a cultura perca todos esses seus elementos negativos e assimile todos os aspectos positivos”.
- Os aspectos positivos são os que valorizam a unidade do povo, que contribuem para o fortalecimento da unidade de todo o povo moçambicano, do povo moçambicano com todos os povos que lutam pela liberdade e contra o imperialismo.
- Habitar o espaço entre o Rovuma e o Maputo já não é condição suficiente para uma pessoa ser moçambicana, isso já não chega, o moçambicano identifica-se pela sua adesão a ideologia da FRELIMO, e é através da cultura que se valoriza e se desenvolve essa ideologia.
- A construção das aldeias comunais constitui um acto cultural importante pois, na sua construção já se fala do tipo de casas a construir, da maneira de construir, considera Ndove que “isso cria-nos de novo, faz de nós novos homens, os novos moçambicanos. A arquitectura em si da aldeia comunal – a escolha dos lugares onde vamos ter a escola, onde vamos ter o hospital, onde vamos dançar – são aspectos culturais”.

As artes plásticas, também reflectidas por uma palestra, foram consensualmente definidas na 1ª Reunião Nacional de Cultura como sendo

“um conjunto de obras de arte que desde as pinturas rupestres dos nossos antepassados, de paredes de casas maticadas, decoração de Olaria Tradicional, como painéis, potes; escultura em madeira, à moderna pintura em tela; nos falam dos homens das suas preocupações, da sua vida social, também das suas crenças” (Tempo. nº 361. 1978: 37).

O entendimento a que se chegou na reunião sobre as artes plásticas foi de que elas constituem uma forma de expressão das preocupações dominantes dos homens em cada momento e sofrem os condicionalismos de cada época. E para atender as preocupações daquela fase da

chamada Revolução, recomendou-se na reunião que “a Arte deve constituir uma arma no combate de classe e um instrumento na construção da Nova Sociedade” (*Ibid.*). Portanto a arte, de acordo com as recomendações da reunião, devia “descer à Rua e ocupar a praça pública ao serviço do Povo. a Arte deve exprimir o poder da aliança operária e camponesa em todas as praças públicas do país” (*Ibid.*). E essas preocupações todas deviam ser concretizadas através de:

- Construção de monumentos aos grandes acontecimentos Históricos;
- Utilizar o bronze e o mármore para se construir em ponto gigante as belas culturas de origem popular que neste momento são recolhidas em Museus e casas particulares;
- pinturas de murais gigantes traduzindo cenas da vida [sic], do país ou a luta dos trabalhadores moçambicanos na construção duma nova sociedade;
- Cartazes para propaganda;
- Ilustração de livros de carácter didáctico;
- Concurso para a construção de determinados monumentos ou pintura de determinadas telas;
- Criação de uma Revista de Arte e de Letras.

Como forma de se garantir a troca de experiências, promoção e divulgação da arte recomendou-se que “devemos promover o intercâmbio artístico entre as várias regiões do nosso país e os povos e Países amigos, utilizando”:

- Exposições Nacionais, Provinciais, Distritais e internacionais;
- Reproduções de Obras Seleccionadas;
- Gravuras;
- Selos;
- Medalhas comemorativas;
- Postais;
- Etc. (*Ibid.*: 37-38)

O tema sobre a dança constou também de uma palestra e de um debate que imediatamente seguiu a palestra. Aqui descreveu-se o processo da integração das diversas danças regionais de acordo com a orientação da FRELIMO, para que passassem da categoria de danças regionais para ser património de todo o povo moçambicano (CEDIMO, 1977: 17). Neste ponto foram colocados como desafios:

- recenseamento de todos os tipos de danças existentes no país;
- organização da própria dança;
- introdução de novas formas coreográficas e recuperação de certos valores positivos das danças tradicionais.

E para que isso seja possível afigurava-se necessário:

- [...] ser feito um estudo sobre a história, origem e características de cada uma das danças, a partir da recolha do património cultural;
- A partir de contactos com as populações incentivar o ensinamento por parte dos mais velhos das danças para que possam ser transmitidas de uma forma organizada, de geração em geração;
- Criar condições para que haja uma troca de experiência entre os vários sectores de actividade nas cidades e no campo, promovendo o intercâmbio cultural a todos os níveis;
- Como tarefa fundamental temos de acelerar o processo de formação de dinamizadores e animadores culturais.

A tónica das apresentações em quase todos os pontos debatidos na reunião é a necessidade da selecção dos valores positivos da cultura tradicional, em algumas vezes mesmo radicalizando-se o discurso de forma contraditória para ideias próximas da negritude de “retorno às raízes” e da “autenticidade africana”. Venceu-se também recorrentemente a necessidade de se avançar para a unidade cultural através de elaboração de uma síntese das manifestações culturais regionais e a necessidade de colocar a cultura ao serviço da construção da Sociedade Nova.

Esta reunião foi considerada menos produtiva qualitativamente devido a fraca contribuição dos delegados provinciais e também da qualidade das próprias intervenções nas poucas vezes que aconteceram. Apenas os chefes das delegações provinciais é que intervinham quando estes fossem solicitados. É por isso que algumas sínteses dos aspectos debatidos nem constam do relatório final da reunião, tendo sido excluídas devido ao seu baixo nível de análise. Quase todo o debate foi dominado pelos responsáveis nacionais o que deu entender que da província para a base a política cultural da FRELIMO ainda não tinha sido percebida. Esta foi a razão que motivou a convocação urgente de uma segunda reunião nacional da cultura.

A 2ª Reunião Nacional de Cultura realizada em Dezembro de 1977 não mostra avanços significativos em relação a 1ª tanto em termos teóricos assim como em termos de novas estratégias da implementação da política cultural ao nível nacional, aparentou destinar-se à monitoria das orientações da 1ª. O que a reunião teve de especial foi a contribuição de Sérgio Vieira<sup>50</sup> na explicação do que era o “Homem Novo”, na concepção da FRELIMO. Num longo discurso que é reproduzido por Siliya (1996), pode-se tirar como aspectos essenciais, primeiro os três tipos de homens que servem de referência para se falar do “Homem Novo”: “o homem colonizado, o homem da burguesia e o homem do feudalismo” (Siliya, 1996: 176). Para

---

<sup>50</sup> Sérgio Vieira é antigo combatente e membro do 1º Governo de Moçambique, é o grande impulsionador da concepção do “Homem Novo”.



Sérgio Vieira o “Homem Novo” em Moçambique iria surgir pela ruptura do tipo e modo de vida dos três homens já referidos. Na tentativa de formulação da definição do “Homem Novo” Sérgio Vieira considerou que

“O homem novo é um processo. Mas é um processo que conduz a qualquer coisa. Quando falamos do Homem Novo, estamos a falar do Homem Comunista, estamos a falar do Homem que vai aparecer na sociedade comunista. É o Homem liberto de todos os condicionalismos que nós vivemos, liberto de necessidades materiais. Nós ainda estamos na pré-história da Humanidade, como diz Marx” (Tempo, citado por Graça, 2005: 238).

Na concepção frelimista para o surgimento do “Homem Novo” era necessário rejeitar os modos e formas de vida da sociedade velha (tradicional-feudal e colonialista-burguesa) para assumir novos valores típicos da nova sociedade a edificar. Ao assumir “os novos valores, o homem mudaria o seu comportamento e formas de ser para responder as exigências da nova sociedade” (Siliya, 1996: 183-184).

A caricatura de *Xiconhoca* foi criada neste contexto pelo Departamento de Informação e Propaganda da FRELIMO para simbolizar todo o tipo de comportamento considerado desviante da linha definida pelo partido e que conduziria o Homem moçambicano à sociedade nova. Então a figura de *Xiconhoca* simbolizava o inimigo interno, os moçambicanos que pelo seu comportamento, ideias ou actuação aos olhos da FRELIMO serviam conscientemente os interesses do inimigo imperialista, comprometendo os objectivos do desenvolvimento da revolução em Moçambique.

De uma forma geral, desde 1977, no quadro do cumprimento das orientações do III Congresso da FRELIMO, iniciou-se o desencadeamento de um conjunto de acções em forma de campanha para preservação e valorização cultural, visando os seguintes objectivos:

- Preservar, ou seja, manter conservados todos os bens culturais que definem o passado histórico nacional, quer constituam testemunhos directos da personalidade moçambicana quer resultem da acção exercida pela ocupação colonial;
- Valorizar esses bens culturais para garantir que o seu estudo e análise determinem reflexões críticas sobre a história de Moçambique, através do conhecimento e interpretação dos valores da chamada sociedade “tradicional-feudal” e da sociedade “colonial-burgues”;

- Do binário preservação-valorização, partir-se para a transformação revolucionária da cultura moçambicana, como condição para a formação do “Homem Novo”, construtor da Sociedade Socialista.

A 1ª e a 2ª reuniões nacionais de cultura organizadas pelo Ministério de Educação e Cultura (MEC), em 1977, visavam fundamentalmente efectuar o primeiro balanço dos trabalhos de identificação e recolha dos bens culturais, montagem de estruturas estatais dos museus e antiguidades e sua coordenação com outras estruturas estatais a nível nacional para a colocação da cultura ao serviço da chamada Revolução. A planificação projectou 4 fases da campanha:

“1ª. Em 1979: locais, personagens, acontecimentos e objectos históricos. Neste âmbito, a Resolução nº 4/79 de 3 de Maio, da Comissão Permanente da Assembleia Popular determinou a criação de Comissões de Inventariação que, sob a presidência do respectivo Governador, fizessem participar os deputados nas respectivas tarefas;

2ª. Em 1980: manifestações artísticas;

3ª. Em 1981: educação tradicional e literatura oral;

4ª. Em 1982: produção tradicional” (Tempo. nº 538, 1981: 49).

Para a orientação das actividades culturais e sua dinamização na base da então política cultural foram sendo criados órgãos estatais de supervisão do topo até a base. Assim, pelo Decreto nº 8/75 de 26 de Agosto que cria a Estrutura Orgânica dos Ministérios, foi criado o Ministério da Educação e Cultura (MEC). A portaria nº 39/76 de 14 de Fevereiro criou as direcções nacionais no MEC, é a partir dela que se criou a Direcção Nacional de Cultura e definidas as suas funções, esta estrutura estendeu-se ao nível dos escalões das províncias e distritos, onde foram criados os serviços provinciais e distritais de cultura. O Decreto nº 84/83 de 29 de Dezembro criou a Secretaria de Estado da Cultura e definiu as suas funções e objectivos. Pelo Decreto nº 11/87 de 12 de Janeiro foi criado o Ministério da Cultura, agora separado do Ministério da Educação (Siliya, 1996: 223-224).

Foram sendo criados também instituições para o estudo, promoção, preservação e divulgação cultural ao nível nacional, em que se destaca o Centro de Estudos Culturais (CEC) em 1977, a primeira instituição destinada para formação de profissionais para a área da cultura. É nesta instituição onde foram formados os animadores culturais, os primeiros profissionais nas áreas de dança, música, teatro e artes que iniciaram com a campanha de Preservação do Património Cultural através da recolha da tradição oral e do inventário dos locais históricos, monumentos.

A extinção do CEC deu origem a três escolas artísticas: a Escola de Artes Visuais, a Escola Nacional de Dança e a Escola Nacional de Música (Siliya, 1996: 227).

Outras instituições igualmente criadas nesse âmbito da campanha cultural são: as Casas de Cultura provinciais, inicialmente em Nampula, Quelimane, Beira, Alto-Maé, Museu Nacional de Arte em Maputo, Museu da Revolução, Museu da Moeda, Museu da História Natural, Museu dos Recursos Minerais, Museu Nacional de Etnologia em Nampula, Museu Regional de Inhambane, Instituto Nacional do Livro e Disco, Instituto Nacional de Cinema, Arquivo do Património Cultural (ARPAC), actualmente estendido ao nível provincial.

Foi criado ainda o Fundo Bibliográfico da Língua Portuguesa para a promoção cultural e dinamização da cooperação entre os países da língua portuguesa. O Fundo para o Desenvolvimento Artístico e Cultural (FUNDAC) foi criado no país para apoio das actividades e projectos culturais (Jornal Notícias. 25/07/1989).

Siliya (1996: 229) destaca também o desenvolvimento da educação física e desporto como uma das maiores actividades culturais de destaque do período da independência. Salienta como grandes feitos nesse campo, a organização e realização de grandes festivais nacionais desportivos escolares, que chegam a movimentar mais de 10 000 alunos, professores, técnicos e membros do governo, atraindo também um número muito elevado de espectadores, contribuindo também para a unidade nacional.

Ao longo do país foram surgindo grupos culturais em diferentes áreas como a Companhia Nacional de Canto e Dança, grupo teatral Mutumbela Gogo e Gungu em Maputo, e outros grupos provinciais de canto e dança, teatro, música, associações de artistas plásticos.

Como mecanismo de cimentar a unidade nacional através de práticas culturais, foram sendo organizados festivais nacionais de diferentes manifestações culturais movimentando artistas de todas as regiões do país e um grande número de espectadores de todo o país e até estrangeiros. Houve também participações fora de país. Aqui pode se destacar o 1º Festival Nacional da Dança Popular; o Festival Nacional da Canção e Música Tradicional de 29 de Dezembro de 1980 a 3 de Janeiro de 1981 (Jornal Notícias, 29/12/1980). Semana de Moçambique no Estoril (Lisboa) de 23 de Setembro a 10 de Outubro, durante oito dias artistas moçambicanos exibiram os seus talentos na literatura, pintura, artesanato, canto, dança, gastronomia, no Casino de Estoril (Terceiro Mundo. nº 58. 1983: 71). Moçambique participou na Semana Cultural Africana, organizada pela Universidade de Lisboa em 1989.

Estas características em termos das políticas, estratégias e resultados marcaram todo o período da República Popular de Moçambique. Mas a partir dos meados da década de 1980 inicia-se um processo de mudanças nas concepções ideológicas do próprio governo, na própria orientação da política cultural e nas suas estratégias. Estas mudanças em parte resultam do recrudescimento da guerra civil moçambicana movida pela RENAMO contra o governo, pela crise económica e financeira, mas também pelo fracasso na implementação do modelo socialista adoptado pelo governo. É por isso que o IV congresso do partido realizado em 1983 estava mais virada para a correcção dos erros cometidos no âmbito da implementação do modelo escolhido para o desenvolvimento, centra todas as suas atenções na defesa e no combate a fome que constituíam os principais males. “A direcção principal está clara – luta para produzir comida, vestuário e calçado e liquidar os bandidos armados e não armados” (Jornal Notícias. 19/07/1983), este foi o lema do Congresso e foi o aspecto que quase dominou todo o discurso.

## **2. A democracia e a nova abordagem sobre a cultura e identidade**

Desde 1984 o governo de Moçambique iniciou um processo de reformas económicas e políticas cujos marcos importantes podem ser considerados como a assinatura do acordo de Inkomati a 16 de Março de 1984 entre Moçambique e a África do Sul de apartheid, conhecido como acordo de boa vizinhança, em que ambos se comprometiam a não alojar ou apoiar grupos rebeldes da RENAMO para o caso da África do Sul e do *African National Congress* (ANC) para o caso de Moçambique. No mesmo ano de 1984 Moçambique aderiu às instituições da Bretton Woods iniciando um processo de reformas económicas a partir de 1987 através do Programa de Reabilitação Económica (PRE) depois Programa de Reabilitação Económica e Social (PRES) em 1990 o que obrigou o governo a abandonar progressivamente todos os projectos de inspiração socialista.

O ponto culminante foi a revisão constitucional em 1990, que abre espaço para a democracia multipartidária. Na nova Constituição, pelo Artigo nº 115, estabeleceu-se que “o Estado promove o desenvolvimento da cultura e personalidade nacionais e garante a livre expressão das tradições e valores da sociedade moçambicana”. A questão da garantia da livre expressão das tradições e valores da sociedade moçambicana pôs fim ao processo da hostilização das tradições locais e da diversidade cultural, criando condições para que fossem livremente manifestadas e, permitindo que houvesse um debate aberto e público sobre essas questões.

Foi dentro deste contexto que as negociações entre o Governo e a RENAMO foram mais intensificadas e culminaram na assinatura do Acordo Geral de Paz a 04 de Outubro de 1992.

No quadro deste conjunto de transformações o Governo organizou a I Conferência Nacional sobre a Cultura de 12 a 16 de Julho de 1993. Este grande facto aconteceu num momento em que a paz em Moçambique acabava de ser alcançada, haviam cerca de seis meses apenas que os moçambicanos já tinham começado a circular livremente pelo todo território já livre da guerra civil. A década de 1988 a 1997 tinha sido decretada como Década Mundial do Desenvolvimento Cultural pela ONU e que caracterizou-se também pela realização de reuniões, conferências e estudos patrocinados pelo Banco Mundial num esforço de avaliação do papel da cultura nos projectos de desenvolvimento económico e social (Graça, 2005: 245). Para Graça (2005: 245), a Conferência visava certamente mobilizar o país em torno de um renovado conceito de unidade nacional.

No Relatório Final da Comissão Executiva Preparatória da Conferência produzido por Renato Matusse e Salomão Manhiça são apresentados três objectivos da realização da Conferência como sendo:

- Reflectir sobre o conceito de cultura e encontrar uma aceção que reflectisse as experiências dos moçambicanos na sua organização social e jurídica, na teoria do conhecimento e na visão do mundo, no seu relacionamento entre si e a natureza e as instituições bem como na sua produção artístico expressiva.
- Sistematizar as experiências e conhecimentos adquiridos desde os tempos pré-coloniais até aos nossos dias, definindo estratégias de sua integração nos processos em curso.
- Adoptar um projecto de política cultural que deveria, face às mudanças introduzidas pela Constituição de 1990, indicar o papel do Estado, da sociedade e do indivíduo no desenvolvimento e fomento da cultura moçambicana.

Participaram dessa Conferência, para além dos funcionários do Ministério da Cultura e Juventude, os escritores, artistas, intelectuais, dirigentes de confissões religiosas e de partidos políticos, chefes tradicionais e dirigentes de organizações sociais e culturais, governadores provinciais e membros do governo central (Ministério da Cultura e Juventude, 1993a: 6).

A composição sociológica dos participantes, a natureza dos temas debatidos e as próprias abordagens feitas pelos oradores no tratamento das matérias dos diferentes temas marcam uma ruptura significativa com o contexto anterior dos eventos da mesma natureza organizados pelo governo.

Quanto a composição sociológica dos participantes marcada por uma diversidade assinalada, houve segundo os relatores, um certo receio a alguns indivíduos ligados ao poder que julgavam poder ser infrutífero um debate em secções onde estariam representadas todas as camadas da sociedade. Eles receavam que a Conferência constituísse “uma plataforma de audiência nacional para denigrir a imagem da FRELIMO, do governo e dos dirigentes”. Na sua óptica, “as políticas de governação seriam objectos de severas críticas perante delegados nacionais e estrangeiros” (Ministério da Cultura e Juventude, 1993a: 2). Estavam ainda embalados pela inércia daquele contexto em que apenas um pequeno núcleo dirigente decidia em nome de um povo fictício que nunca alguém atingia tal categoria capaz de ser representado em algum fórum importante sobre assuntos que lhe diziam respeito. É por isso que eles sugeriam o redimensionamento da participação, limitando-a a intelectuais e outros homens experientes na arte do debate para se permitir o alcance de conclusões credíveis em matéria tão complexa como a cultura.

A oposição receava que em pleno momento de preparação para as eleições gerais que iriam acontecerem já no ano seguinte, uma conferência daquela magnitude pudesse ser usada pela FRELIMO para “realizar um golpe eleitoral estabelecendo novas alianças e revitalizando a sua imagem” (Ministério da Cultura e Juventude, 1993a: 2).

Foram sete temas debatidas na Conferência, que são:

1. Cultura, identidade cultural e construção da Nação Moçambicana;
2. Cultura e desenvolvimento;
3. Contribuição das instituições de ensino e investigação para o desenvolvimento e promoção da cultura;
4. Cultura e intercâmbio internacional;
5. Cultura e desporto;
6. O papel das artes e das instituições de produção artística;
7. Projecto de política cultural de Moçambique (Ministério da Cultura e Juventude, 1993a: 5).

Nota-se aqui já o desaparecimento daqueles temas referentes a revolução socialista, de combate ao feudalismo-tradicional, burguesia-colonial, obscurantismo, banditismo, criação difusa de “Homem Novo” e de uma sociedade nova, que caracterizaram quase toda a primeira década da governação da FRELIMO. Neste aspecto o Seminário marcou uma grande ruptura com o passado, que pode ser considerada como uma linha divisória que marca a passagem do assim chamado período revolucionário para o período democrático.

O primeiro tema merece destaque pela sua pertinência para este estudo. Na abordagem deste tema feita por Benigna Zimba, Ângela Khan e Vitorino Sambo com contribuições de Elikia

M'Bokolo com um artigo intitulado “Ethnie et Pouvoir”; outra de Godwin Kaduna com o artigo “Papel da Cultura na Construção da Nação Tanzaniana” e de Qesidi Buthelezi com o artigo “Planificação Linguística na África do Sul”, nota-se uma viragem em relação a forma como anteriormente eram percebidos e equacionados os problemas da sociedade moçambicana.

Os oradores consideraram de uma forma geral que a raiz principal da cultura moçambicana é bantu em que se adiciona influências europeias e asiáticas. Deste modo, eles julgaram que a valorização das línguas moçambicanas, das tradições, dos valores e símbolos bantu, constituem aspectos que devem merecer maior atenção dos órgãos do Estado, da sociedade civil e do empresariado.

Enriquecendo este aspecto da cultura da maioria, os delegados reconheceram que embora se considere o bantu como o fundo da cultura moçambicana ela não se manteve intacta nas suas diversas manifestações ao longo do tempo. Houve vários factores que contribuíram para a mudança tais como o contacto com as outras culturas, o desenvolvimento de forças produtivas internas e a adopção de novos modelos de organização económica e social, a crescente urbanização e proletarianização de uma parte significativa da população, assim como os efeitos colaterais desses processos. Mas também as ideias da unidade nacional sobre as diferenças regionais, etno-linguísticas, culturais e ideológicas que informaram a luta de libertação nacional e informam o actual esforço da definição da Nação Moçambicana e bem assim as facilidades de movimentação no espaço geográfico nacional, desde a independência do país (Ministério da Cultura e Juventude, 1993b: 9).

A Conferência passa da concepção de tradição vista em termos estáticos e em oposição com a modernidade para ser entendida como algo dinâmico e aberto a novas influências. Portanto, a questão de contradição entre os dois conceitos (de tradição e de modernidade), constitui um falso problema que pode dificultar a sua mútua fertilização. Porém, há que se ter uma visão equilibrada, justa e crítica e evitar cair-se no erro de considerar tudo o que vem de cada um dos eixos como sendo automaticamente positivo.

Estas concepções destroem automaticamente a suposta oposição entre o feudalismo-tradicional e a nova sociedade moderna construída na base dos princípios socialistas amplamente difundida na primeira década de independência pelo governo. Até porque a questão do feudalismo no contexto africano é algo inexistente que tinha sido forçosamente



inventado para mostrar a linearidade da história baseada na evolução dos modos de produção e justificar assim, as contradições e rupturas na evolução dos tais modos de produção. Um autêntico mimetismo teórico do marxismo numa altura em que as suas premissas já tinham sido postas em causas pelas próprias revoluções socialistas russa e chinesa pois, Marx não tinha previsto a revolução em países agrários porque não é lá onde as contradições do capitalismo se verificavam, mas sim nos países altamente industrializados como a Inglaterra, facto que não aconteceu.

Na discussão do ponto sobre a construção da nação moçambicana, houve também mudanças significativas ao se considerar que “a unidade nacional passa pelo reconhecimento da diversidade e deve ter nesta a pedra angular na construção deste edifício colectivo” (Ministério da Cultura e Juventude, 1993a: 13).

Pela consideração de que “a diversidade não deve ser vista como contrária à construção da Nação nem a construção da Nação deve ser vista como equivalente a homogeneização” destrói-se o princípio do discurso oficial de que “deve morrer a tribo para nascer a Nação”, um discurso cujo resultado tinha sido apenas a marginalização da cultura camponesa por ser considerada tribal, feudal e obscurantista. Portanto, a Conferência enunciou que “a unidade nacional não equivale, de forma nenhuma, a uma uniformização nacional”. Porém, torna-se necessário a gestão correcta da diversidade para se evitar situações de convulsões, sublevações e secessões.

A questão de moçambicanidade assume diversos níveis de complexidade e dimensão, de maneira que, não se trata apenas de defini-la conceptualmente em função de uma acção futura. Torna-se assim necessário reunir gradualmente elementos que caracterizem e acompanhem o seu sentido evolutivo. Estes elementos seriam por exemplo:

- a questão das origens, onde se destaca a primazia para a origem bantu;
- o facto de Moçambique existir como uma unidade territorial a partir do momento em que lhe foram definidas e reconhecidas as fronteiras actualmente existentes;
- as várias fases que caracterizaram e continuam a caracterizar o processo da construção da Nação, tais como a contribuição dos movimentos nacionalistas, em particular a FRELIMO, o projecto de Eduardo Mondlane e a implementação de uma democracia multipartidária (Ministério da Cultura e Juventude, 1993a: 14).

Para os conferencistas a moçambicanidade (assente na herança comum, diferenças reconhecidas e assumidas, convivência e aceitação mútua), deve ser algo que todos os moçambicanos assumam e de que se orgulhem. Ela constituirá, assim, uma verdadeira plataforma comum, acima de quaisquer diferenças partidárias.

Há, no entanto, factores que podem militar contra o projecto da Nação a exemplo do facto de as fronteiras nacionais serem uma consequência histórica e não decorrentes de uma lógica étno-linguística ou geográfica. Por causa disso existem hoje povos da mesma etnia que se encontram de um e outro lado da fronteira política. Como recomendação para minimizar as adversidades do projecto da Nação os conferencistas consideraram ser necessário promover-se e facilitar a movimentação interna dos cidadãos (através do turismo interno, trocas comerciais e outras formas), de modo a fomentar o conhecimento e respeito mútuo, para que a solidariedade nacional seja espontânea, permanente e genuína. Os conferencistas recomendaram ainda que com a ajuda da ciência, sejam identificados os elementos culturais que possam ser factores de unidade, tais como os elementos históricos, filosóficos, psicológicos e linguísticos (I Conferência Nacional sobre Cultura, 1993: 14).

Esta conferência ultrapassou também os eventos anteriores em termos do nível de aprofundamento do conceito da cultura. Aqui a cultura não é concebida em termos de arte, dança, música, poesia e outras práticas do género, tal como foi evidente nos eventos anteriores. Aqui a cultura é abordada como uma dimensão transversal a todo quanto as dimensões da faculdade humana são capazes de produzir.

Com base nas propostas e recomendações desta Conferência em 1994 Assembleia da República aprovou a Lei nº 4/94, a Lei do Mecenato,

“que estabelece os princípios básicos que permitem estender a acção das pessoas jurídicas, singulares ou colectivas, públicas ou privadas, que desenvolvam actividades, ou, financeira e materialmente as apoiem, no campo das artes, letras, ciências, cultura e acção social” (Boletim da República nº 37. I Série. 13/09/1994).

Esta lei constituiu um incentivo para o afloramento das iniciativas particulares no desenvolvimento ou apoio ao desenvolvimento das artes, letras, ciências, acção social.

A Política Cultural e Estratégia da sua Implementação aprovadas pela Resolução nº 12/97 de 10 de Julho pelo Conselho de Ministros não fogem tanto das inovações surgidas nas reflexões do 1ª Conferência Nacional da Cultura. Até porque aí se esboçou a proposta da política cultural anexa às recomendações. No âmbito desta política, a cultura define-se como,

“um conjunto complexo de maneira de ser, estar, comportar-se e relacionar-se desde o nascimento até a morte passando pelos rituais que marcam os principais momentos do processo de integração social e de socialização. A cultura corresponde: os aspectos criativos; as artes visuais e cénicas; os materiais: vestuário, arquitectura e instrumentos de trabalho; os instrumentais: as estruturas económicas, sociais, políticas e militares; os filosóficos: ideias, crenças e valores. Estes aspectos estão em constante inter-acção

com novas realidades e experiências. Por isso, a cultura deve ser entendida como sendo a totalidade do modo de vida de um povo ou comunidade” (Boletim da República. nº 23. I Série. 10/07/1997).

A política cultural e a respectiva estratégia da sua implementação apontam como um dos seus objectivos “proteger a afirmação das identidades culturais locais como factores de expressão da unidade na diversidade”. Eis aqui um aspecto muito interessante, que mostra já a vontade de política em integrar as identidades locais no processo da construção da identidade nacional.

Desde a revisão constitucional de 1990 que abre espaço para a livre expressão das tradições e valores da sociedade moçambicana, passando pelo grande debate havido na 1ª Conferência Nacional de Cultura, onde se concluiu que a unidade nacional passa pelo reconhecimento da diversidade, assim, a política cultural e a estratégia da sua implementação realçam definitivamente a importância das identidades locais na unidade nacional e projecta a promoção do seu respeito, valorização e aceitação. Assim significa que as identidades locais como a identidade étnica tsonga-changana saem da clandestinidade e ganham a consideração de sujeitos da historicidade na definição do projecto da Nação moçambicana.

Tantos outros dispositivos legais, planos, eventos foram sendo promulgados, elaborados ou realizados para a concretização deste instrumento orientador, a política cultural com poucas inovações de realce. A própria cultura já foi alocada a vários órgãos estatais, só a partir de 1992 quando à luz das transformações dos princípios da década de 1990 já apresentados extinguiu-se o Ministério da Cultura para se criar o Ministério da Cultura e Juventude (MCJ), até 2015 data da criação do Ministério da Cultura e Turismo (MICULTUR), actualmente vigente, já foi alocado a seis órgãos estatais diferentes. Não há clareza sobre as razões destas mudanças constantes, mas é provável que esta instabilidade institucional esteja a afectar o desenvolvimento das instituições culturais, uma vez que elas devem se adaptar de tempo em tempo a uma nova estruturação.

Um dos grandes eventos a realçar realizado depois da publicação da política cultural em 1997, foi a realização da II Conferência Nacional sobre a Cultura de 14 a 16 de Maio de 2009, organizada pelo Ministério de Educação e Cultura (Ministério de Educação e Cultura. 2009). Mas nessa Conferência embora tenha se tentado repetir a fórmula da I Conferência, aqui não houve grandes novidades de realce, até porque houve alguns sinais de recuo ao discurso oficial anterior a 1990 em alguns discursos como o do Marcelino dos Santos na sessão de abertura. É possível que os antigos combatentes, geração a que Marcelino dos Santos pertence, pretendessem resgatar a sua imagem perante uma juventude mais preocupada com a

democracia e desenvolvimento económico e social e que menos idolatrizavam a luta armada de libertação nacional, a principal referência dos combatentes. Mas de uma forma geral os académicos dominaram o debate, mas sem, no entanto, introduzir inovações no sentido de ultrapassar o debate e o impacto da I Conferência.

Sendo a cultura uma categoria transversal a tudo quanto é da natureza humano é justo que em tempo de paz ela se empenhe na consolidação da unidade nacional sem a confundir com a unicidade, promoção da cidadania, convivência social, fraternidade e do bem-estar social. Isso constitui um mecanismo da valorização das conquistas sociais que o povo moçambicano acumulou no processo da construção da sua história.

### 1. Os tsonga-changanas e a definição da sua identidade social local

Torna-se necessário reflectir sobre a identidade social local dos tsonga-changana atendendo que, “...antes de ser-se cidadão, a condição *sine qua non* é ser-se, antes de tudo, humano. Homem do seu tempo, do tempo dos que o antecederam e dos que se lhe seguirão. E, antes de tudo, homem do seu lugar de pertença” (Noa, 2009: 4).

Do ponto de vista de composição étnica, o grupo tsonga-changana constitui uma osmose cultural de três elementos culturais de origens distintas. Portanto, o grupo comporta um fundo tsonga que é o dominante, que se formou através de processos já abordados nos capítulos iniciais desta pesquisa, em que se lhe adiciona elementos de origem nguni e ndau, introduzidos durante o período de domínio político nguni e da imigração ndau. São exactamente esses factos de introdução destes dois elementos que conferem ao grupo uma especificidade no concerto dos outros grupos tsongas, como o grupo tswa, a Nordeste e o ronga ao Sul.

Os que aqui são designados tsonga-changanas, no início eram designados tekezas, depois amatongas pelos ngunis, após a sua conquista para a formação do reino de Gaza adquiriram uma identidade colectiva de *mabuludlela*, uma designação que exprimia a sua condição laboral na qualidade de clientes dos conquistadores ngunis, uma designação atribuída em simultâneo com a de machanganas, que exprimia a sua condição de súbditos de Sochangane, o líder do grupo conquistador nguni. Posteriormente, os tsonga-changana foram designados gwambas, depois thongas, como parte de um grupo maior tsonga, enquanto neófitos dos missionários suíços, para no fim, os portugueses designá-los definitivamente por machanganas.

No embate nguni-amatonga, bem como no encontro vaud-gwamba/thonga, não houve espaço para plebiscitar a vontade dos autóctones de formar uma comunidade, a vontade de querer fazer no futuro grandes coisas em comum, parafraseando Renan. Assim, a comunidade andersoniana tsonga-changana teve que surgir como produto de uma imposição externa, e não de uma negociação. É na verdade, produto de conhecimento impregnado de elementos marcadamente externos, sendo por isso um combate permanente entre forças centrípetas e centrífugas.

Apesar de tudo, a interiorização de um sistema simbólico partilhado por todos os membros de um grupo, o tsonga-changana, neste caso, sujeito a mesmas vicissitudes, acabou criando condições para a autoconsciência individual de pertença a essa comunidade cujos membros se identificam pelos papéis que foram postos a desempenhar. Refere-se aos papéis de *mabuludlela*, de machanganas e de neófitos dos missionários suíços e, às transformações culturais que lhes eram inerentes,. embora a assunção desses papéis não tenha sido uma acção voluntária nas condições em que Goffman advoga na sua contribuição no interacionismo simbólico. O facto é de que os tsonga-changanas de uma fase de representação de personagens impostas o que equivale a encenação forçada, passaram para uma outra fase de transformação dos papéis desempenhados em sua própria identidade, o que significa que eles como actores sociais convenceram-se do seu acto.

O facto de a identidade tsonga-changana não ter sido uma realidade negociada, não sendo por isso, mantida por “plebiscito diário,” abordado por Renan, faz com que ela seja assumida com alguma relutância, tratando-se de uma remenescencia de um momento histórico que o grupo deseja esquecer, aquele momento em que o grupo esteve sujeito a dominação nguni. A sua vontade manifesta, é recuperar o sentido da história interrompido pela dominação estrangeira, e recuperar as suas referências identitárias construídas na base de referências parentais ou lealdade a pequenas entidades políticas locais, uma vontade de irromper com a realidade “inventada da tradição”. Há de facto aqui, uma tendência ao retorno à velha ordem balcanizada. No depoimento de Jone, um habitante da vila sede de Mandlakazi entrevistado pelo autor no âmbito desta pesquisa, está patente o entendimento que as comunidades locais têm sobre o que é tsonga-changana, bem como o que eles assumem como sua identidade social local ao considerar que,

“Não é fácil dizer o que é ser tsonga-changana porque essa designação aplica-se para um conjunto diversificado de grupos daqui da Província de Gaza. Nós aqui em Mandlakazi somos makhambane e a língua que nós falamos aqui é chikhambane. Se fores um pouco mais para lá [apontando a direcção do nascente], depois daquela lagoa, Sulé, começa a mistura com machopi, e em Chidenguele já se fala somente chopi, eles são machopi. Depois do Limpopo para Sul, fala-se chibila, é um changana diferente do nosso aqui”<sup>51</sup>.

Desta forma, os tsonga-changanas de Mandlakazi demarcam as fronteiras da sua identidade social local, a identidade makhambane, construída em torno de um pequeno chefe linhageiro local. Makhambane deriva-se de Khambanyane, um parente ascendente de Eduardo

---

<sup>51</sup> Entrevista gentilmente concedida por Jone em Mandlakazi no dia 31 de Julho de 2019.

Mondlane, situado na 5ª geração por ascendência, começando pela geração de Eduardo Mondlane. Segundo a tradição oral,

“Khambanyane é filho de Dzowo. O primeiro residia na zona de Ka-Xhirime [Mangunze actual Distrito de Chongoene] e tinha muitos filhos, sendo eles o Nhakutse, Bingwana, Bango, Chavani, Muzamani, Chamwane, Maphanguele, Mbanguini, Tavani, Mussengui e Maxekahomu. Um dia, ele reuniu os filhos e disse-lhes que, o espaço era pequeno para albergar tanta gente, por isso, cada um devia procurar um seu espaço para construir a sua própria casa. Foi desta forma, que os filhos de Khambanyane se espalharam indo cada um criar o seu próprio domínio”<sup>52</sup>.

De facto, a maior parte dos nomes aqui mencionados como sendo de filhos de Khambanyani estão actualmente ligados a nomes de localidades e povoações distribuídos na área quadrangular formada pelos rios Limpopo, Changane, Mangoenhane e o mar. Integra os actuais distritos de Mandlakazi, Chibuto, Chongoene e Xai-Xai. Muitos aspectos apresentados por esta fonte oral, coincidem com a documentação escrita. No trabalho de Liesegang (2011), consta que Dzowo foi um importante rei da linhagem Mondlane que terá vivido por volta de 1750 a 1825, segundo esta fonte, este nome consta nos documentos portugueses de entre 1810 a 1825. Esta fonte escrita, confirma ser Khambanyane filho de Dzowo que viveu por volta de 1775 a 1850, Maxekahomu (ca. 1805-1880) e Bingwana (ca. 1810-1889) como filhos de Khambanyane. Maxekahomu é trisavó de Eduardo Mondlane e Bingwana foi morto por Ngungunhane. O seu filho Xipenanyane foi o maior adversário de Ngungunhane ao liderar as resistências do Chopis contra as investidas militares de Gaza sob Ngungunhane. Acabou por se aliar aos portugueses. Foi quem os conduziu de Xikomo até Coolela, tendo participado na batalha sob a bandeira portuguesa contra Gaza e no incendio de Mandlakazi, a capital do reino, mas depois os seus aliados portugueses traíram-no tendo o deportado para ilha de Moçambique e lá permaneceu até a morte.

Esta descrição genealógica dos khambanes, a partir de duas fontes, uma oral e a outra escrita, mostra com alguma segurança, a origem da identidade dos makhambane. Assim, pode se deduzir que, esta identidade social tem uma origem política de base parental dos Mondlane, ou territorial, mas sob domínio de Khambanyane, um membro da linhagem reinante dos Mondlane instalada no baixo Limpopo provavelmente entre os séculos XVI a XVII.

Como se pode perceber, os changanas não se identificam como um grupo concebido em termos étnicos, mas sim, como membros de unidades sociais convergentes em torno de lealdades patriarcais locais. Raramente se identificam como tsonga-changanas, mas sim como

---

<sup>52</sup> Entrevista gentilmente concedida por Casimiro Mondlane em Mandlakazi no dia 31 de Julho de 2019.



membros de suas linhagens (Khossa, Macie), topónimos (Bila) onde residem, pequena realezas locais como Khambane, Makwakwa (um outro antigo reino dos Mondlane a Norte de Mandlakazi), onde Ngungunhane havia erguido a sua última capital (1893-1895), que foi incendiada pelos portugueses em 1895. Até chegam mesmo, em alguns casos, a manifestar uma certa aversão em relação ao etnónimo machangana.

A apatia e, até mesmo aversão em adoptar o nome machangana, como uma categoria social de identidade local pelos membros dessa etnia, está relacionada com o facto de esse nome ter surgido para designar todos aqueles que tinham sido submetidos pelo poder nguni, visto localmente como estrangeiro. A invasão nguni é bastante recente (ca.1820-1895), por isso, as barbaridades cometidas no acto das guerras para submeter os reis locais recalcitrantes, ainda se encontram bem vivas em diferentes repertórios locais de memórias. O período de aproximadamente oito décadas de domínio nguni, é bastante insuficiente para a criação de uma osmose cultural que pudesse fazer esquecer a origem externa nguni. A própria política segregacionista seguida pelos seus monarcas constituiu um outro factor que impediu a integração cultural. A isso adiciona-se também o facto de a capital do reino de Gaza, a maior parte do tempo da vigência do reino ter permanecido fora da área tsonga-changana, tendo sido o poder, durante esse período, exercido apenas pelos *indunas*, alguns deles súbditos locais, ou ngunis bastantes aculturados e numericamente insignificantes.

Portanto, a narrativa da recuperação da imagem de Ngungunhane como herói da resistência anti-colonial portuguesa, constitui uma construção da história recente, uma “invenção da tradição”, ligada a luta de libertação de Moçambique, mas que em certa medida contrasta com a imagem reproduzida localmente em torno dessa figura, bem como de todas as imagens ligadas a monarquia nguni.

A tradição oral, relata episódios de ingratidão de Ngungunhane perante a hospitalidade e generosidade dos chefes makhambane. A narração reproduzida oralmente por Eugénio Mandlate, um dos entrevistados já citado nos capítulos anteriores, que a seguir se transcreve, reflecte a sociologia de conhecimento localmente produzida e reproduzida, sobre o ultraje da moral pública local e, as atrocidades cometidas por Ngungunhane contra os makhambanes e os seus reis, bem como a maneira como os chefes khambanes geriram, e aniquilaram esse poderoso invasor estrangeiro por meio de uma estratégia combinada de humanismo, astúcia e alianças. Este dá conta de que,

“Ngungunhane quando chegou aqui em Mandlakazi, foi bem recebido pelos reis Khambanes, foi dado terras para se estabelecer com a sua gente e, enviavam-lhe presentes. Uma dessas vezes, Xipenanyane enviou-lhe, a partir do seu *khokholo*<sup>53</sup> de Chidenguele<sup>54</sup> um presente de *munyazi*<sup>55</sup>, Ngungunhane ao invés de usar o produto para alimentação, usou-o para maticar o chão das suas palhotas. Trata-se de uma atitude de clara ingratidão e desconsideração da generosidade mostradas por Xipenanyane. Ele foi recebido em paz pelos reis makhambane, mas começou a desrespeitá-los e a ultrajar a moral pública local. Como se pode levar um produto alimentar tão precioso como *munyazi*, obtido através da tributação de gente carenciada, usar para maticar as casas, enquanto os seus contribuintes passam fome? Para agravar a situação, ele mandou, poucos dias depois um emissário ao Xipenanyane para cobrar tributo de *munyazi*, aquele produto mesmo que havia desperdiçado. Perante esta atitude de desrespeito mostrado por Ngungunhane, Xipenanyane recusou-se a pagar o tributo e começou a rebelar-se contra Gaza.

Foi por causa da recusa de Xipenanyane em pagar tributo que, Ngungunhane enviou um exército para capturá-lo. O primeiro foi derrotado. Então, Ngungunhane enviou um segundo exército, desta vez comandado pelo seu principal cabo de guerra, o Maguiguane Khossa. E, este como homem muito estratega, foi acampar com os seus guerrilheiros nas imediações do *khokholo* e, conseguiram capturar uma mulher que recolhia já para dentro, para lhes servir de guia, para entrar e atacar já ao anoitecer.

A batalha foi bastante longa e dura. No fim, o exército de Gaza conseguiu dominar os chopis, mas Xipenanyane conseguiu fugir com os guerrilheiros que lhe restavam para pedir apoio aos portugueses de Inhambane. Foi na sequência disso que os dois exércitos se coligaram e vieram se confrontar aqui em Coolela com o exército de Gaza, derrotaram-no e depois foram incendiar a casa de Ngungunhane em Makwakwa. Mas ele já tinha fugido para Chaimite.

Foi o conflito entre Xipenanyane e Ngungunhane que levou a destruição do reino de Gaza, os portugueses foram apenas convidados para apoiar o chefe Khambane, Xipenanyane para libertar a sua terra do domínio nguni sob Ngungunhane”.

Esta narrativa oral, contém factos confirmados por fontes escritas, a exemplo do trabalho de Liesegang (2011). Todos os aspectos objectivos da narrativa, são também confirmados pelas fontes escritas. Menos aqueles aspectos resultantes de interpretações socialmente construídas, estes variam de acordo com o alinhamento da fonte com as diferentes categorias sociais dos actores envolvidos, entre makhambanes, portugueses, ngunis, nacionalistas moçambicanos e estrangeiros como os missionários suíços e os britânicos. Os factos aqui narrados, estão também presentes na música popular de Alberto Machavele com o título “Ngungunhane”.

---

<sup>53</sup> Khokholo é uma espécie de paliçada, uma estrutura defensiva desenvolvida pelos chopis para se defenderem dos ataques ngunis. É uma fortaleza típica dos chopis, que também foi adoptado pelos makhambanes.

<sup>54</sup> Sobre a localização do khokholo de Xipenanyane não há concidência entre esta fonte oral e o trabalho de Liesegang de 2011. A fonte oral diz que o khokholo de Xipenanyane encontrava-se em Chidenguele, terra chopi onde a sua mãe era originária, mas Liesegang considera que Xipenanyane vivia no khokholo do seu pai, junto com ele em Bango. Mas, de qualquer das formas, nos dois locais existiam khokholos e ambos foram destruídos pelos guerrilheiros de Gaza sob as ordens de Ngungunhane. Não se pode descartar a hipóteses de Xipenanyane ter sob o seu controlo os dois khokholos, a do seu pai em Bango e o de Chidenguele na terra dos seus parentes maternos.

<sup>55</sup> *Munyazi* é o nome local de óleo de mafura, um produto alimentar bastante apreciado pelos chopis, sendo também grandes produtores e consumidores.

É importante frisar que, as narrativas históricas, principalmente nas sociedades de tradição oral constituem importantes agências de conservação de memórias colectivas sobre factos históricos localmente considerados relevantes e, a maneira como esses factos foram interpretados pelos seus contemporâneos. Portanto, conservam e transmitem as formas colectivas de percepção, e interpretação dos factos sociais significativos da sua história, influenciando por isso, a atitude colectiva dos membros dessa comunidade no julgamento de qualquer fenómeno que daí possa se derivar. É por isso que, as narrativas históricas, constituem simultaneamente, um processo de construção e uma forma de representação de identidades colectivas locais. É um processo de construção de identidades, na medida em que, as narrativas históricas estão imbuídas de uma carga pedagógica que se transmite de geração em geração como, uma forma de endoculturação das gerações, numa determinada área cultural. É uma forma de representação de identidades colectivas, uma vez que, reflectem uma visão geral colectiva, uma concepção socialmente construída, por membros de uma sociedade cultural local, sobre um determinado facto considerado socialmente relevante.

Nas sociedades da tradição oral, como a tsonga-changana, a memória colectiva conserva-se e transmite-se de boca para ouvido. Assim, de geração em geração transmite-se a herança cultural, conservam-se os arquivos, transmitem-se os valores, crenças e hábitos e normalizam-se as práticas. Eugénio Dique Mandlate, a fonte que reproduziu a narrativa ora apresentada, situa-se já na segunda geração dos descendentes da geração de Ngungunhane, já foi abordado nos capítulos anteriores que Eugénio é neto de um importante *induna* de Ngungunhane, mas foi capaz de reproduzir a narrativa baseando-se nos repertórios orais de memórias. E, da mesma forma ele transmite para as novas gerações.

Quando o autor desta pesquisa chegou a casa do Eugénio, para entrevista-lo, foi recebido por um dos seus últimos filhos, o Henrique Eugénio Dique, um jovem que por estimativa pode ter 30 a 35 anos de idade, porque o pai ainda não tinha voltado de Coolela, onde sempre vai nas manhãs para cuidar da sua horta. Naquele momento de conversa, a espera do pai, porque já estava-se na hora que habitualmente ele volta para casa para almoçar, o jovem disse ter já acompanhado várias vezes as entrevistas do seu pai com estudantes das universidades e pesquisadores que lá vão colher informações, mas também, o pai já o contou muitas histórias do passado que os entrevistadores muitas vezes têm se interessado por elas pelo que, na ausência do pai ele podia dizer alguma coisa. De facto, ele começou a abordar alguns aspectos ligados a construção da aldeia de Coolela na década de 1960, as dimensões e as características

das outras aldeias existentes na zona, porque o pai era *induna* de João Mapanguelane Mondlane, e eles foram os responsáveis pela projecção e construção daquelas aldeias. Os dados mais detalhados sobre isso foram já fornecidos pelo pai.

A capacidade de reprodução dos factos demonstrada por Henrique, demonstra a sobrevivência das linhas de continuidade de memórias e a força da tradição oral, ao ligar mais de quatro gerações pelas mesmas convicções, desde a geração do seu bisavó que foi *induna* de Ngungunhane até ele com a mesma concepção sobre os factores que ditaram a destruição da monarquia nguni nas terras dos khambanes.

Nos manuais escolares, Ngungunhane aparece como um dos heróis nacionais da resistência contra a ocupação colonial portuguesa. Na vila sede do Distrito de Mandlakazi foram erguidas duas estátuas de Ngungunhane, vê-se também um conjunto de palhotas restauradas, embora o material não é original, mas ficou clara a boa intenção da reconstituição da antiga residência do monarca. Na verdade, Mandlakazi está repleto de elementos monumentais e simbólicos ligados a monarquia nguni. Em Coolela, foi erguido um monumento em honra dos guerrilheiros ngunis tombados na batalha, na heroica resistência contra a ocupação colonial portuguesa.

Um dos objectivos da política cultural aprovada pela Lei 12/97 é “proteger a afirmação das identidades culturais locais como factores de expressão da unidade na diversidade”. Então, qual a comunidade local que legitima a heroicidade de Ngungunhane e dos guerrilheiros ngunis e que em nome dela e da unidade nacional o Estado eleva a imagem de Ngungunhane à categoria de herói nacional?

No currículo escolar está reservado 20% do tempo lectivo para o ensino de conteúdos locais. Esses conteúdos devem ser produzidos tendo em conta os saberes locais em estreita colaboração com a comunidade escolar que integra, não somente os alunos, professores e funcionários, mas também, os pais e encarregados de educação dos alunos, as autoridades comunitárias, as organizações locais com interesse na escola. O que dizer aos alunos da Escola Primária do 1º e 2º Grau de Chalala, no tempo de currículo local ao lado do monumento da batalha de Coolela sobre o qual o manual escolar interpreta de uma forma e a comunidade de outra? Não será isto uma forma de mostrar que para integrar a nação é preciso abandonar as convicções locais? O que é que vamos ensinar aos alunos de Chalala, portanto, makhambanes sobre o Xipenanyane Mondlane que depois do ataque e perseguições por

Ngungunane que cobardemente havia morto também o seu pai Bingwana Mondlane e incendiar o seu *khokholo*, que na batalha de Coolela combateu sob a bandeira portuguesa? Traidor ou herói local? Mas como é que Ngungunane pode ser um invasor e inimigo da população ao nível local (tsonga-changana, chopi, ndau), mas ser herói ao nível nacional?

Está se perante uma situação de desconstrução de conhecimento, história, convicções e tradições locais. Está se perante um processo de desacreditação de heróis locais, para no seu lugar colocar se outros viáveis para o discurso político victorioso do governo. Mas ao excluir o conhecimento, a história e os heróis locais, o Estado exclui a comunidade que produziu tais elementos, porque fazem parte da sua identidade colectiva.

Uma abordagem social da história que inclui todos os segmentos sociais envolvidos num facto, não pode considerar apenas os interesses que moveram a força ganhadora, neste caso, a força estrangeira portuguesa a enfrentar a força de Gaza em Coolela e depois destruir a capital do reino assim como o próprio reinado nguni, mas é também necessário, e ainda muito mais importante revelar os interesses que moveram os reis locais, no caso concreto de Xipenanyane a mobilizar as forças locais, indo aliar-se aos portugueses. Isso seria bastante inspirador, para os membros da comunidade local, pois, atribui-lhes um quinhão na historicidade local, que é uma parcela da historicidade nacional. Afinal de constas, os seus antepassados não foram apáticos aos contextos sociais-políticos do seu tempo.

O que se concluiu neste trabalho é que, os tsonga-changanas, constituem um substracto cultural de uma ampla comunidade tsonga, com fronteiras étnicas convencionais e bastantes porosas. A sua organização social tradicional de base é a linhagem ou chefatura, integrada por uma rede de alianças parentais, ou político-religiosas de base territorial. Não há nenhuma evidência de que a mobilização política assente em fundamentos etno-culturais possa ser capaz de envolver todos os elementos do grupo unindo-os em termos étnicos para um determinado objectivo político pois, existem várias divisões internas, em segmentos sociais mantidos por poder de natureza parental ou de basa territorial. Também a porosidade das suas fronteiras étnicas, e as incorporações culturais que foi efectuando ao longo da sua história por várias maneiras, não permitem a homogeneidade cultural necessária para a sua afirmação como uma unidade cultural coesa, capaz de reivindicar uma certa representação política.

Para os tsonga-changanas, por mais que tenham consciência de pertencerem a uma etnia, eles têm referências bastante abstratas sobre ela, a linhagem é para eles a referência social mais

pragmática. Os conflitos e alianças são travados ao nível da linhagem ou pequena chefia, a etnia tem pouca relevância nas suas interações. Esta é a razão pela qual a mobilidade de elementos de um grupo étnico para outro, é menos perceptível e tem menor importância em relação as trocas efectuadas ao nível das linhagens.

A história do grupo tsonga-changana foi sempre marcada por interação de natureza diversa com outros grupos, amistosas ou conflituosas, grupais ou individuais, desde invasões, razias, colonizações, migrações até trocas matrimónias. Em todos estes processos, o que se verificou é que no lugar de assimilar a cultura imposta pelos outros, tal como os grupos invasores tentaram o fazer, pelo contrário, foram os invasores que assimilaram a cultura tsonga-changana. Os invasores e colonizadores ngunis e ndaus assimilaram a cultura tsonga-changana e changanizaram-se quase por completo. Não existe um forte aparelho político, militar, filosófico ou religioso que suporta um ideal da superioridade civilizacional do grupo, mas o seu pragmatismo permite-lhe adaptar-se a novas situações, mas sem prejuízo das suas instituições tradicionais.

O grupo assimila selectivamente os aspectos dos outros grupos, capazes de serem usados para a defesa das suas instituições. Assimilou a arte militar dos ngunis, adoptou as práticas do *nhamussoro* dos ndaus, que gradualmente foram ganhando reputação do que a antiga prática de adivinhação por lançamento de ossos de animais, sementes, minerais e búzios. Aprenderam a escrita da sua língua local com os missionários suíços, aceitaram a modernidade veiculada pela colonização, cristianismo e trabalho migratório e, universalizaram-se pela língua portuguesa, ampliando a sua visão do território para a totalidade do espaço colonial, valendo-se do conhecimento da língua portuguesa, amplamente difundida em todo o território colonizado, para reivindicar a nação.

Em termos de projecção, os tsonga-changanas mostram sinais da sua vontade em integrar, efectivamente, a nação moçambicana como sujeitos no processo da sua definição. O esforço de desenvolver e divulgar as suas práticas culturais para atingir a categoria nacional como é o caso de certos estilos de canto e dança tradicional local como Xingomana, Chigubo, exibidos em festivais anuais (como Festival Anula de Xingomana em Nwadjahane e de Xigubo nos distritos de Limpopo e Xilembene),<sup>56</sup> onde participam espectadores de todo o país, o desporto com destaque para o futebol em que conseguiu colocar uma equipa de um posto administrativo (o de Macucua) na Moçambola, a maior competição nacional de futebol,

---

<sup>56</sup> Entrevista concedida por Isaiás Massuco na Casa da Cultura de Xai-Xai no dia 13 de Setembro de 2019.

constituem sinais dessa vontade. Mas necessita do reconhecimento pelo Estado, do contributo dos seus membros e das suas instituições tradicionais na definição e consolidação do projecto da nação moçambicana, bem como a adopção de estratégias que permitam a inclusão nos respectivos órgãos estatais dessas instituições e personagens que desempenham determinados papéis sociais relevantes ao nível local.

Acções como a criação do Museu Aberto de Nwadjahane na aldeia onde nasceu Eduardo Mondlane, a atribuição de estatuto de heróis nacionais a figuras locais como Eduardo Mondlane, Samora Machel, Josina Muthemba, Mateus Sansão Muthemba, a criação da Casa Provincial da Cultura em Xai-Xai, o estabelecimento de instituições de ensino superior públicos e privados ao nível da Província de Gaza, constituem sinais positivos desenvolvidos pelo governo para a integração do grupo tsonga-changana e outros grupos habitantes de Gaza no projecto da construção da nação moçambicana. Mas ainda existem importantes sectores sociais ou de interesse ao nível local, principalmente os ligados ao meio rural que é a maioria, que ainda não estão efectivamente integrados no aparelho do Estado, o que faz com que a unidade nacional não seja ainda efectiva.

## **2. A identidade étnica tsonga-changana e as acções estatais de modernização**

Atendendo que a identidade étnica significa uma relação visceral com um território local real, e simbólico determinado, com um tempo que, pese embora projecte-se para o futuro, está profundamente impregnado de passado e de sectores sociais estáveis, isto é, da tradição. Resta por isso saber, qual a estratégia que pode ser empregue para tornar essa mesma identidade social da esfera local, num factor de unidade e desenvolvimento, não só da comunidade local, mas de toda uma sociedade de categoria de nação, tal como é o caso de Moçambique.

Actualmente, em Moçambique, nota-se uma tendência exacerbada quer a nível do discurso e das opções políticas, quer a nível de alguma iniciativa económica de definir o mundo rural, que coincide com a esfera de maior coerência identitária local, como o pólo estratégico de desenvolvimento. Parafraseando Noa (2009: 4), não se pode exacerbar, nem romantizar, por outro lado, o lugar e o papel que o localismo deve ocupar no processo de desenvolvimento, fazendo esquecer que este, é multifacetado e multifuncional, nem subestimar o seu valor e relevância no processo, reservando-lhe um papel ornamental e acessório.



As contradições inerentes ao projecto de modernização, que geraram grandes conflitos na relação entre as autoridades governamentais e tradicionais, teve até certo ponto algumas atenuantes em Gaza, concretamente entre os tsonga-changanas.

Primeiro aspecto, o projecto de aldeamento já tinha sido antecipado durante o período colonial, a partir da década de 1950 e, os conflitos resultantes desse novo sistema de posse de terras não eram novidades, a população já estava em via de se conformar. A partir desse período, o governo colonial pôs em marcha o seu projecto de concessão de terras aos produtores brancos nas zonas mais produtivas do vale do Limpopo, em áreas antes ocupadas pelos africanos. Em muitos casos, houve conflitos pela ocupação de terras entre estes dois grupos sociais em que, por vezes, o governo intervinha transferindo os antigos ocupantes das terras, os africanos neste caso, para alojá-los em sistema de aldeamento nas terras altas, arenosas e menos produtivas.

No Alto Changane, as terras concedidas aos proprietários agrícolas eram cercadas, para a criação do gado e no vale do Limpopo, as terras eram parceladas criando-se colonatos, para o povoamento por agricultores brancos e um número muito limitado de africanos e, no Umbeluze mais a Sul, surgiram grandes plantações de cana-de-açúcar (Covane, 2001; Feliciano, 1998).

Feliciano (1998: 144), que realizou o seu estudo no Alto Changana, actual Distrito de Chibuto, a Norte de Mandlakazi assinala que,

“Em 1960 iniciou-se na região um movimento de ocupação tendo como finalidade a exploração pecuária, que se expandiu especialmente a partir de 1969. Qualquer europeu ou asiático interessado na aquisição de terras dirigia-se à administração requerendo determinada zona, afirmando que no seu interior não residia ninguém. O requerente depois de a cercar tornava-se seu proprietário.

[...] Aos problemas causados por estas concessões e também os abusos multiplicaram-se uma vez que as cercas chegavam até às machambas e casas dos agricultores, que assim se viam roubados de pastagens e reservas de terrenos”.

Os problemas entre africanos e colonos brancos portugueses pela ocupação de terras no vale do Limpopo, são igualmente referenciados por Covane (2001: 230) que aponta que,

“A distribuição de terra veio a constituir um problema difícil e houve muitos conflitos de terra [no Baixo Limpopo], entre os colonos brancos e os camponeses locais. Os brancos compravam do governo terras ocupadas por africanos e faziam o cerco para prevenir que os ocupantes originais tivessem acesso às suas culturas e árvores de fruta. Qualquer um que fosse encontrado a tentar apanhar castanha era castigado severamente pelos novos donos. Assim, os brancos tiveram acesso à terra, e a

população africana local, no vale do rio Limpopo... era despojada gradualmente, por colonos brancos, com a ajuda do Estado”.

Em Mandlakazi, tratando-se de uma zona arenosa e menos irrigada, onde só podia se produzir em regime de sequeiro as culturas tolerantes a seca e pouca fertilidade, as autoridades coloniais começaram a organizar o sistema de aldeias onde seriam alojadas as populações retiradas das zonas ocupadas pelos proprietários agrícolas a partir da década de 1960. Nestas circunstâncias, foram criadas as aldeias nas zonas altas tal como foi o caso de Chalala, onde o régulo local João Mapanguelane Mondlane, foi orientado pelo administrador da circunscrição dos Muchopes, actual Distrito de Mandlakaze para organizar no seu regulado o sistema de aldeamento para alojar a população africana. Foi dentro deste contexto que foram criadas as aldeias das Laranjeiras, Coolela, Xithalu, Gwachene, Rigweni e Chibutho na década de 1960<sup>57</sup>. Outras aldeias também foram surgindo noutras áreas, dentro deste quadro de acontecimentos, o mesmo autor referiu-se à aldeia de Maxekahomu, que copiou a experiência das aldeias de Chalala.

Com a independência, a FRELIMO logo converteu o sistema de aldeamento criado no tempo colonial em aldeias comunais, houve pequenas transformações, mas que não chegaram de alterar muita coisa no curso normal da vida das pessoas que já habitavam nas aldeias desde o tempo colonial. As lojas particulares foram transformadas em lojas do povo, os clubes e associações transformadas em cooperativas. Em Coolela por exemplo tinha sido criado segundo Casimiro João Mondlane, um clube local pelo próprio João Mapanguelane Mondlane, onde se ensinava a costura para as raparigas, o clube tinha um camião que usava para escoar os produtos da aldeia para a comercialização na vila de Mandlakazi e, desenvolvia-se actividades recreativas. Com a independência, o clube foi transformado em Cooperativa de Consumo, actualmente o edifício funciona como uma sala de aula da escola primária local.

“O sistema costumeiro de posse de terra não foi recuperado. As cooperativas e as machambas estatais substituíram as *farmers* dos portugueses. Os sistemas de posse de terra e a organização política e administrativa para os camponeses africanos foram substituídos em todos lugares pelas estruturas políticas da Frelimo, os ‘Grupos Dinamizadores’” (Covane, 2001: 257).

O pequeno aspecto de discórdia entre o projecto aldeão da FRELIMO e os habitantes das aldeias de Chalala segundo Eugénio Dique Mandlate, foi a proposta avançada pelas

---

<sup>57</sup> Comunicação oral de Eugénio Dique Mandlate já citado em entrevista com o autor com a confirmação de Casimiro João Mondlane também já citado ao longo deste trabalho.

autoridades governamentais para ajustar as dimensões do terreno concedido a cada família dos 50 m x 50 m para medidas inferiores, aplicadas também nas aldeias comunais recém-criadas. Essa proposta foi imediatamente rejeitada pelos antigos habitantes e o governo teve que rever a sua posição.

O outro factor que tornou o projecto da criação de aldeias comunais menos conflituoso em Gaza em relação aos outros locais foram as cheias ocorridas em 1977, exactamente no ano em que o governo decidiu pôr em marcha o projecto das aldeias comunais em todo o território nacional. O que aconteceu é que, em Fevereiro de 1977, as cheias do rio Limpopo deixaram várias centenas de milhares de camponeses sem casas no vale e perda de grandes quantidades de culturas alimentares (Covane, 2001: 258). Para Covane,

“Estas inundações aceleraram a implantação das aldeias comunais e das cooperativas. As operações de socorro, incluindo a distribuição de víveres e de medicamentos, eram levadas a cabo na mesma altura que se implantavam as aldeias comunais. A imprensa sempre citava funcionários do Governo como estando a afirmar que as aldeias comunais eram bem-vindas para as pessoas localmente afectadas. Uma Brigada Provincial de construção das Aldeias Comunais tinha sido constituída para acelerar o processo” (Covane, 2001: 259).

Esta afirmação é também apresentada por Araújo (1988: 272) nos seguintes termos:

“O grande motor de arranque para o movimento organizativo da população rural na província de Gaza foram as cheias, que destruíram culturas e residências, as quais ocupavam, de forma bastante densa as terras mais baixas dos vales [...]. Logo após as primeiras inundações, depois da independência nacional, o Partido Frelimo desencadeou uma campanha de esclarecimento junto dos camponeses, exortando-os a construir as suas casas de forma organizada, em lugares que ficassem ao abrigo de futuras catástrofes do género, reservando as terras dos vales unicamente para a actividade produtiva. Foi assim que se assistiu ao grande movimento já referido para o período 1976/78...”

Centenas de famílias do vale foram forçadas pelas cheias a procurarem protecção nas terras altas. Diferentemente das migrações temporárias das zonas baixas para zonas altas que tinham se habituado sempre que houvesse cheias, desta vez tiveram que experimentar uma nova experiência, de sair das terras baixas para nunca mais voltar.

As terras irrigadas da zona baixa, no colonato do Limpopo passaram a ser ocupadas pelas machambas estatais e cooperativas. Portanto, segundo os dados mostrados e as conclusões a que o estudo de Araújo (1988) chegou, os distritos localizados ao longo do vale do Limpopo, da foz até a fronteira com a África do Sul (Gaza, Limpopo e Massingir), é que mais aderiram às aldeias comunais com mais de 90% da sua população rural a residir nas aldeias comunais, contra cerca de 30% da população rural dos distritos que se encontra distante do vale. Estes

dados sustentam a afirmação de que as cheias do Limpopo, contribuíram muito para o sucesso da implementação do projecto das aldeias comunais em Gaza.

Diferentemente dos outros locais em que o sistema de aldeias comunais constituía uma novidade sem precedente na sua história, aqui já era uma instituição conhecida pelo menos em alguns dos seus aspectos. Então, em muitos locais onde o sistema de aldeamento já tinha sido montado no tempo colonial, a sua conversão em aldeias comunais pela FRELIMO não implicou a movimentação dos seus habitantes de uma área para outra. A mudança se esbateu simplesmente na terminologia e na passagem das autoridades tradicionais para a informalidade pois, a sua substituição por novas lideranças ligadas ao partido não tirou a sua legitimidade perante a população local que antes governavam. Eles foram simplesmente ilegalizados e passaram para a informalidade.

Assim que o projecto modernizador não se reflectiu na separação de entidades locais detentoras do poder tradicional com a população que antes governara, a modernização não foi capaz de destruir a rede das relações tradicionais de lealdades construídas ao longo do tempo. Covane (2001: 257) afirma o seguinte:

“As autoridades tradicionais que tinham tido algum prestígio e um grau de aceitabilidade foram substituídas por novas instituições. Os novos ‘chefes’ eram pessoas jovens normalmente educadas. Eles eram eleitos principalmente porque podiam ler e explicar a nova filosofia do governo. Embora sob circunstâncias abertamente hostis, os trabalhadores migrantes não reorientaram o seu apoio para os novos dirigentes. Eles continuavam a dar aos ex-régulos e chefes não reconhecidos, artigos trazidos da África do Sul, e os problemas sociais delicados não eram necessariamente levados para os novos tribunais populares ou reuniões públicas, mas sim levados secretamente aos ex-chefes”.

Despojar as autoridades tradicionais do seu poder, foi a grande desilusão que a FRELIMO efectuou para os detentores dessa autoridade em Gaza. Eles esperavam que com a independência e a passagem do poder para as mãos dos seus “filhos”, estes passariam a integrar, de forma efectiva, a estrutura vertical do poder e não como instituições paralelas tal como tinha sido montado pela administração colonial. Assim esperavam estar melhor integrados na estrutura do Estado participando na tomada de decisões importantes para a vida das suas comunidades e ao mesmo tempo reforçar a sua autoridade sobre a população local. Mas, tudo foi ao contrário, foram ilegalizados juntamente com as suas instituições. Cabaço diz que,

“A questão de exercer poder é importante em todas as sociedades, mas particularmente importante nas sociedades pobres, nas quais escasseiam símbolos alternativos de

prestígio social e onde, sendo débeis os mecanismos da reprodução económica, a detenção do poder político é a via principal de acesso à riqueza material. Não é por acaso, em muitas línguas bantu, a mesma palavra é usada para definir poder e riqueza” (Cabaço, 1995: 109).

Em Moçambique existe um quadro multiforme de tipos de conhecimentos locais preservados e garantidos por sistemas específicos em que as autoridades comunitárias desempenham um papel fundamental. Esses conhecimentos vão desafiando a capacidade dos actuais governantes aos mais diversos níveis em termos de preservação ou da adaptação de toda essa riqueza. Segundo Noa (2009: 5), “a ideia de desenvolvimento de inspiração neo-liberal encontra-se indissolúvelmente associada a uma crença feroz no direito da propriedade, no livre mercado e num individualismo de contornos quase patológicos”. O autor questiona, “como conciliar esses ideais, por exemplo, com o sentido comunitário que caracteriza grande parte das sociedades africanas sem gerar desequilíbrios, oportunismos, frustrações e equívocos?” Na mesma lógica o autor mostra que em Moçambique, ao passar-se para a modernidade cometeu-se um grande equívoco na forma abusiva e imoral como os actores dessa modernização confundiram e, continuam a confundir o direito de propriedade, diria-se para melhor esclarecimento, direito de posse da propriedade com o direito de uso da propriedade comunitária.

A imagem que se pode captar do que é a sociedade moçambicana moderna decorre, entre outros factores, “...da subversão e da incapacidade interpretativa da transição de uma lógica de direito de uso, de natureza mais comunitária, para uma lógica do direito de propriedade que tem princípios e regras próprios, mas deficientemente assimilados” (Noa, 2009: 5).

Um dos grandes vazios visível na actual sociedade moçambicana e que se torna cada vez mais acentuado nas gerações mais novas, “...é a perda ou desconhecimento do sentido da sacralidade, isto é da espiritualidade” (*Ibid.*). Portanto, falta um sentido de transcendência que vai para além da religiosidade que sempre caracterizou as sociedades tradicionais que, apesar de todas as fragilidades e transgressões nelas reconhecíveis nunca deixou de ser cultivado.

Como consequência destes equívocos, Noa (2009: 6) aponta as seguintes:

“ausência, limitação ou subversão de um campo referencial, seja ele moderno ou tradicional, resultam as grandes inconsciências e instabilidades patenteadas pelas nossas sociedades como sejam a quase endémica dependência ao exterior, a proeminência de elites impreparadas e inconsequentes, inexistência de uma classe média com motivações e aspirações claras e objectivas, ausência de um empresariado nacional robusto, coeso e arrojado, falta gritante de uma intelectualidade lúcida,

determinada e interventiva, fraca credibilidade das instituições, ambiguidades e fragilidades em algumas estratégias de natureza política e económica, etc.”

As reformas iniciadas nos meados da década de 1980 apesar de terem criado condições para a resolução de alguns dos problemas apontados, ao abrir espaços de diálogo, ainda falta muito por se fazer, porque as instituições e experiências locais continuam a merecer pouca atenção nas estratégias adoptadas por aqueles que detem poder do Estado.

As referidas reformas foram iniciadas quando o governo reconheceu que a sua política de desenvolvimento económico, implementada através do Plano Prospectivo Indicativo (PPI), era um factor que contribuía para a crise económico e que, era necessária uma reorientação significativa. A tentativa de promover o desenvolvimento rural através do modelo inspirado na Europa do Leste, centrado nas machambas estatais e na distribuição centralizada com preços controlados, tinha falhado. A concentração do capital nos empreendimentos agrícolas estatais, pouco produtivos, privou a aplicação eficiente dos recursos e, a produção do sector familiar para o mercado, também decaiu por causa da fixação dos preços e o leque dos bens comprados nas áreas rurais (Kyle, 1998: 246-7).

De uma forma geral, a situação tanto dos camponeses assim como das machambas estatais resultou num decréscimo agudo do excedente dos produtos comercializáveis. Um dos factores importante que contribuiu para criar este problema foi o desequilíbrio extremo da balança comercial, em que as importações excederam por seis as exportações em 1986, particularmente por importação de alimentos (*Ibid.*).

O governo ao apresentar as causas do fracasso do Plano Prospectivo Indicativo (PPI), sublinhava a questão do boicote económico promovido pela RENAMO apoiada pela África do Sul. Mais ainda, a crise económica internacional que tinha atingido os países desenvolvidos provocou o aumento do preço dos produtos importados, ao mesmo tempo que os preços dos produtos que o país exportava baixavam. As sanções contra a Rodésia do Sul também provocaram a diminuição do tráfico ferroviário e, conseqüentemente, a diminuição das receitas. Tudo isso, associado às deficiências internas, contribuiu para o fracasso do Plano.

Na óptica da FRELIMO, os factores do fracasso do PPI já descritos, sobretudo a guerra movida pela RENAMO, desviaram a atenção que estava a ser concentrada no desenvolvimento económico e social para a defesa.

“O inimigo levou o governo a dispersar os recursos humanos e materiais e energia para combates em diversas frentes. Esta situação teve como consequência a persistência das deficiências e erros, o que impediu, em muitos casos, que os ritmos de

crescimento e desenvolvimento tivessem sido mais elevados e que muitos prejuízos tivessem sido evitados” (FRELIMO, 1987: 13-14).

Abrahamsson e Nilsson (1994: 279) mostram que o fracasso do PPI contribuiu sobremaneira para desacreditar o governo sobretudo nas zonas rurais, uma vez que a estratégia económica e política utilizada pela FRELIMO para a promoção do desenvolvimento rural acabou por contrariar os seus próprios objectivos. O fracasso da política agrária reforçou o poder das autoridades tradicionais que, por diferentes razões, não compartilhavam a visão sobre a modernização e a transformação socialista das zonas rurais.

### **3. Etnicidade, messianismo e o desafio da integração e unidade nacional**

Não constitui novidade para ninguém, que vive em Moçambique ou que pelo menos conhece a realidade social do país, que ele alberga uma constelação pluralista de grupos sociais, formando ou não comunidades imaginadas, mas que têm todos interesses e necessidades diversificados. A grande preocupação do tempo presente surge porque esta pluralidade coexiste de forma nem harmónica, nem pacífica, o que seria desejável, tornando-se questionáveis os modelos até aqui concebidos, e implementados pelo Estado para o alcance dessas virtudes sociais no espaço que se deseja nacional. Inclui-se nessa pluralidade, não só as formações políticas partidárias e organizações da sociedade civil, tal como o modismo moderno de pluralismo rapidamente sugere, mas acima de tudo os agrupamentos de matrizes marcadamente étnicas e autoridades religiosas locais de carisma messiânica. Entretanto, é importante também assinalar que, existe uma unanimidade interessante que se expressa na opinião da maioria dos cidadãos, como representantes dos grupos de interesses inseridos na divergência do pluralismo que se pode resumir nos apelos de todos para que esforços sejam feitos para o retorno a paz efectiva com menos discurso e mais acção de quem manipula o poder do Estado. Pois, faz sentido o seu apelo, uma vez que, somente com a paz consolidada pode se proceder a integração dos diferentes segmentos sociais até agora conflituantes, criar-se e consolidar a unidade nacional.

Na definição do projecto inicial da nação moçambicana e, durante a sua implementação, houve, efectivamente, muitas coisas que foram feitas em Moçambique em nome do marxismo, mas que na verdade não têm nada a ver com ele. Não existe na obra de Marx nenhum pressuposto a favor de partido único. A ideia da ditadura do proletariado, não equivale ao partido único. Mas também qual seria o proletariado no contexto de Moçambique dos anos 70 e 80 do século XX tão invocado para o estabelecimento da sociedade socialista? Não consta na obra de Marx que o socialismo se extrai das contradições evidentes na



sociedade feudal. Mas também será que o campesinato moçambicano da década de 1970 tinha um carácter feudal? Ao admitir-se isso não se estaria a confundir o direito de posse da propriedade privada em que se assentava a infra-estrutura rendeira da Europa feudal com o direito de uso da propriedade comunitária na qual se assenta o direito que regula a vida das comunidades rurais moçambicanas? Ao fazer uma leitura simplista do marxismo na interpretação das relações sociais no sistema colonial e do seu padrão de acumulação e reprodução, bem como das instituições económica e religiosa da sociedade dita indígena ou tradicional, consideradas feudais e obscurantistas, a FRELIMO equivocou-se e por isso falhou na selecção das premissas para a definição do seu projecto da nação que fosse real, pragmático e integrador.

Qualquer partido político sustenta-se por uma ideologia, aquela que melhor lhe convém, isto é verdade e tem que ser, mas o Estado deve autorizar e promover o pluralismo como um dos valores essenciais, principalmente quando ele comporta a diversidade tal como é o caso de Moçambique. Mas o que se verificou é que, na definição do projecto da edificação da nação moçambicana, a FRELIMO partiu de premissas negativas assentes na série dos “Abaixos”, (abaixo o regionalismo, abaixo feudalismo, abaixo obscurantismo, abaixo tribalismo), isto é, do Rovuma ao Maputo abaixo quase todas as instituições do campesinato, que era mais de 90% da população moçambicana, “viva a FRELIMO, um só partido, um só povo, uma só nação”. Significa que o projecto ilegalizava toda uma série de instituições sociais e económicas do campesinato que tiveram que passar para a clandestinidade, por onde passaram a sustentar uma guerra silenciosa. A própria Constituição de 1975 aprovada na praia de Tofo na Cidade de Inhambane, antes da proclamação da independência e a própria lei de nacionalidade não foram amplamente debatidos pelos diferentes segmentos sociais existentes em Moçambique. Isto significa que, não se considerou a questão da diversidade.

O surgimento da RENAMO e o início da guerra contra o governo, conquanto fosse inicialmente um projecto externo, da Rodécia do Sul e depois da África do Sul sob regimes de minoria branca e dos colonos portugueses fugitivos de Moçambique, foi sustentado pelos problemas inerentes a má gestão da diversidade no projecto da construção da nação preconizado pela FRELIMO. A ilegalização das instituições do campesinato reduziu a euforia com que este havia recebido a independência e a confiança no novo governo da FRELIMO. O resultado foi a passagem deste importante sector da sociedade moçambicana para a clandestinidade, tendo sido posteriormente capturado pela RENAMO. Christian Jeffray

iniciou um debate académico sobre o carácter da guerra com o seu livro intitulado “A causa das armas”, cujo original em francês é “*La cause des armes*” publicado em 1990. Sobre as origens da guerra, ele dá maior relevância às dinâmicas internas e locais, atribui o maior papel às insatisfações dos camponeses com as políticas da FRELIMO e os ataques aos seus sistemas locais de crenças. O papel externo da Rodésia, da África do Sul e outros deu-lhe menor êfase.

A guerra movida pela RENAMO que o governo nunca quis admitir antes de 1989 que fosse uma guerra civil, entricheando-se nos factores externos da sua origem designando-a de guerra de agressão, de desestabilização ou banditismo armado, foi na verdade a forma mais violenta de reacção de alguns sectores sociais moçambicanos, alegadamente contra o projecto frelimista de unicidade, tal como consta no discurso da RENAMO desde o início. A entrevista do primeiro presidente da RENAMO André Matsangaissa na rádio Voz da África Livre é ilustrativo ao dizer que “não estamos interessados em fazer política...mais tarde iremos trabalhar nas políticas, mas primeiro o comunismo tem que sair do nosso país” (Robinson, 2006: 54). Num plano de quatro pontos apresentado pela mesma organização em 1981 consta o seguinte: solicitação da extinção do sistema comunista; formação de um governo de reconciliação nacional; a revisão de todas as nacionalizações da FRELIMO e o estabelecimento do sector privado para dinamizar o país (*Ibid.*).

Quando a RENAMO emergiu, trazia uma mensagem consoladora e cativante para as autoridades tradicionais, desta forma, ela se propôs como uma alternativa para a recuperação do poder para as autoridades tradicionais. Inicialmente mostrava um grande respeito por elas e pelas figuras que ao nível das populações granjeavam respeito. Como consequência, as autoridades tradicionais passaram para a esfera da RENAMO que, no auge da guerra, controlava quase a totalidade da zona rural. As autoridades tradicionais ao passar para a esfera da RENAMO arrastaram consigo as populações rurais sob a sua alçada. A RENAMO prometia as autoridades tradicionais recuperar a ordem rural e mantê-la sob a “guarda-chuva” das suas armas para futuramente integra-las na estrutura do Estado no governo a emergir dos escombros da governação frelimista.

Na senda deste debate torna-se necessário uma abordagem cuidadosa no que diz respeito ao estabelecimento de uma relação de empatia e identificação directa entre as autoridades tradicionais e a RENAMO na zona dos tsonga-changanas. O estudo de Florência (2008), embora realizado na zona dos ndaus é válido em muitos aspectos também para a zona tsonga-changana. Ele mostra que

“a grande maioria destas autoridades optou deliberadamente por uma espécie de neutralidade face aos dois oponentes, refugiando-se nos países vizinhos ou deixando-se ficar nas zonas controladas e protegidas pelo próprio Estado-FRELIMO. Neste sentido, é necessário aprofundar e mesmo relativizar a própria noção de autoridades tradicionais das zonas controladas pela RENAMO, e o que se pode afirmar com clareza é que este movimento político restituiu às linhagens reais, a nível local, o estatuto social que haviam perdido com o projecto de sociedade da FRELIMO. Todavia, essa restituição não foi isenta de manipulações, pois muitas vezes o poder tradicional não foi instituído nos seus verdadeiros detentores, nem mesmo nos seus legítimos herdeiros, os quais na maior parte dos casos, não se encontravam presentes, mas sim em indivíduos que, apesar de pertencerem a linhagem real, podiam não deter direitos legítimos de poder. Estes indivíduos investidos pela RENAMO, as ‘autoridades tradicionais da RENAMO’ tinham, assim, fortes problemas de legitimidade perante as próprias populações” (Florêncio, 2008: 380).

Na verdade, a RENAMO não chegou de introduzir nenhum modelo de organização social nas áreas sob o seu controlo, deixou essa tarefa para a própria população e, sobretudo, com as autoridades tradicionais, o que permitiu a institucionalização e reprodução de um modelo social híbrido diferente do período pré-colonial e do próprio período colonial, que segundo Florência (2008: 380) integrava alguns aspectos significativos dos dois períodos,

“...tais como a produção de subsistência nas terras familiares, em *habitat* disperso, a reposição dos cultos dos antepassados e outras manifestações do universo simbólico local, a legalização das actividades mágico-religiosas e a manutenção da subordinação deste modelo a uma estrutura, neste caso, político-militar, exógena”.

No Sul de Moçambique e, concretamente na zona de incidência deste estudo, a presença da RENAMO e da eclosão da guerra ela desencadeada contra o governo começaram a intensificar-se nos inícios da década de 1980. O estudo de Muianga (1995: 60) mostra que,

“A guerra em Mandlakazi começou a fazer-se sentir em 1982. Quando foi destruída a base da Gorongosa, as tropas da RENAMO dispersaram-se, evoluindo uma parte para o Sul, incluindo as zonas nortenhas de Inhambane. Porém, como as zonas de Vilankulo, Govuro e Funhalouro são secas, as tropas da RENAMO tinham muita dificuldade de sobrevivência e começaram a descer para a zona Sul da província, que abarcava a parte norte da Província de Gaza. Foi nesse âmbito que se fundou a base de Macuacua em 1982, com apoio do régulo Fumane, que fora régulo na zona com o mesmo nome durante o tempo colonial. Com a independência ele deixou de exercer essa função [...], ele aliou-se ao grupo da RENAMO que já andava nas redondezas. [...] este grupo prometera restituir-lhe o poder e daí ele ter-se prontificado a apoiá-los e tê-los trazido para a sua área de influência...”

A partir deste momento os ataques nas aldeias dos distritos de Mandlakazi e Chibuto tornaram-se frequentes. Segundo a autora antes citada, desde 1983 a RENAMO fazia ataques esporádicos nas aldeias de Mandlakazi em intervalos de três a quatro meses. Os alvos principais desses ataques eram os chefes dos GD's e outros elementos que desenvolviam actividades para a FRELIMO. Eles chegavam e perguntavam por esses elementos, chegando

mesmo a conhecê-los pelos nomes, o que dava entender que, havia ligações com certos indivíduos locais que lhes davam informações. Depois, os ataques tornaram-se mais intensos e indiscriminados. Qualquer pessoa era raptada ou morta, pilhavam os bens e queimavam as casas.

A autora diz que a aldeia de Nwadjahane, onde nasceu Eduardo Mondlane era inicialmente respeitada pelos homens da RENAMO. A Paulina Mondlane, sobrinha de Eduardo Mondlane em entrevista com a autora, disse que a RENAMO mesmo quando começou a entrar na aldeia nunca entrava em casa dela. Ainda que certa vez, acredita-se que por desconhecimento dos guerrilheiros, entraram na casa dela e levaram alguns bens, mas para grande admiração dela, voltaram poucos dias depois, devolvendo os seus bens. Certamente que esta constituía uma forma de mostrar a população local, que eles tinham respeito pelas figuras que a população também respeitava, e que a guerra que moviam não visava as autoridades tradicionais, nem a população a elas ligada, mas sim para inviabilizar o projecto modernizador “comunista” do governo da FRELIMO, através da destruição das instituições e órgãos ligados ao Estado para devolver o poder aos legítimos donos locais.

A guerra civil era já em si produto da má gestão da diversidade, mas aparentemente não estava ligada à diversidade étnica, o que lhe elibava de qualquer conotação com o fenómeno da etnicidade. Mas, em torno da guerra, começaram a surgir outros problemas inerentes ao fenómeno da etnicidade. Com o alastramento da guerra, a partir do berço da RENAMO na zona Centro para o Norte e para o Sul, permitindo o contacto entre diferentes agrupamentos sociais de natureza étnica, reacendeu-se em certas ocasiões novos e velhos problemas de natureza étnica, asseverando-se por isso os males da guerra.

Um dos grandes males a destacar no recrudescimento da guerra civil, foram os massacres da população civil. Há que destacar aqui os massacres de Homoine e de Mandlakazi que aconteceram na zona maioritariamente habitada por tsonga-tswa e tsonga-changanas, ou simplesmente na zona dos tsongas. Durante o massacre de Homoine<sup>58</sup> ocorrida a 18 de Julho de 1987, consta que durante o acto os massacrantes, falando em ndau “gritavam para todos ouvir” dizendo que “Queremos acabar com todos os manhembanes”<sup>59</sup> (Jornal Notícias. 28/07/1987).

---

<sup>58</sup> Homoine é um dos distritos da Província de Inhambane, onde a RENAMO efectuou o maior massacre da história da guerra civil, o número dos cadáveres contabilizados é de 424, mas estima-se que o número pode ter atingido 600 mortos, pois houve muitas pessoas raptadas, das quais muitas foram mortas pelo caminho em direcção às bases da RENAMO.

<sup>59</sup> Manhembanes é o nome pelo qual em Moçambique são designados os habitantes da Província de Inhambane independentemente das suas pertenças étnicas.

Coincidência ou não, no mês seguinte precisamente a 11 de Agosto de 1987 atacaram a vila sede do Distrito de Mandlakazi e cometeram um outro massacre que vitimou mortalmente mais de 86 pessoas (Jornal Notícias. 14/08/1987). É importante realçar que os tswa de Inhambane, os changanas de Gaza e os rongas de Maputo constituem um mesmo *continuum* cultural e linguístico que se pode designar, genericamente por tsonga. É difícil distinguir as suas diferenças, quer nos idiomas por eles falados, bastante aparentados, quer nas suas culturas. Muitas vezes, os outros grupos étnicos e também os estrangeiros, integram-nos no mesmo grupo e, em bloco, consideram-nos machanganas. Então massacrar tswas iguala-se a massacrar machanganas ou rongas.

É difícil estabelecer uma linearidade no pronunciamento dos atacantes da RENAMO de querer acabar com os manhambanes com o fenómeno de etnicidade. Seria necessário primeiro saber qual é a identidade que eles assumiam ao fazer tal pronunciamento. Se se identificavam como membros da etnia ndau, uma vez que isso foi dito em ndau ou como guerrilheiros da RENAMO, tal como todas as fontes indicam? No caso de se identificar como ndaus, uma outra questão surge, será que no acto de massacre, eles faziam uma triagem prévia, para identificar os que eram manhambanes, portanto elegíveis para a matança, atendendo que o massacre ocorreu num local urbanizado, etnicamente heterogéneo? Terão eles traído a sua organização marcadamente pluriétnica, a RENAMO, ao canalizar a sua força para consumir um acto de genocídio? É menos provável que este pronunciamento esteja no centro da filosofia que sustentou o acto, ele deve ser inserido no contexto periférico no curso dos acontecimentos, contudo é um sinal que permite dizer que, na preferia do conflito haviam sinais de sentimentos latentes, de uma relação étnica não amigável entre ndaus e tsongas cuja explicação pode ser buscada na história como a diferença foi sendo construído entre os dois grupos. Vale a pena assinalar alguns dos aspectos dessa história.

Duarente a ascensão do reino de Gaza, a estratégia de conquista usada pelos monarcas ngunis consistiu em atirar um grupo étnico contra o outro, neste caso concreto, Sochangane e Muzila levaram os changanas do Sul para submeter com eles os ndaus ao Norte e, Ngungunhane por sua vez, levou os ndaus do Norte para com eles punir alguns régulos recalcitrantes changanas e submeter os chopis que continuavam a resistir no Sul. Obviamente que, esse processo provocou, entre várias situações, o ódio latente entre os grupos étnicos envolvidos, principalmente entre os changanas e ndaus, que aproveitando-se da situação da guerra reacenderam as velhas inimizades.

Durante a administração colonial, o Estado havia desenvolvido um sistema económico não integrado. Adoptou um modelo regionalista de desenvolvimento económico. Foi dentro desse contexto que se delimitou a fronteira económica pelo Paralelo 22° Sul, por meio de um acordo entre governo colonial português em Moçambique e o governo da União Sul Africana pelo acordo de 1913. Este acordo proibia a emigração dos habitantes situados ao Norte dessa linha imaginária para assinarem contrato nas minas sul-africanas, porque se destinavam ao fornecimento de mão-de-obra nos empreendimentos portugueses desenvolvidos no território controlado pela Companhia de Moçambique e, privilegiou os situados a Sul da mesma linha no trabalho migratório em que, os maiores beneficiários foram os changanas. Este aspecto pode ter sido interpretado pelos ndaus, assim como os outros grupos do Centro de Moçambique, como uma forma de discriminação económica pelo governo colonial, em benefício dos changanas.

Para além de sinais de etnicidade latentes no relacionamento entre os ndaus e changanas já assinalados, há que realçar ainda a superioridade inicialmente numérica e, posteriormente qualitativa dos ndaus entre os militares da RENAMO que com o Acordo Geral de Paz (AGP), e o processo de dissolução passaram, automaticamente para quadros políticos deste partido. Este facto é também de natureza histórica e não ideológica. Convém realçar algumas das suas premissas.

Durante o domínio da monarquia nguni no Centro e Sul de Moçambique, por algum momento a capital do reino de Gaza estabeleceu-se na terra dos ndaus, concretamente, durante o reinado de Muzila, e durante quase a metade do reinado de Ngungunhane. Aí foram estabelecidas as principais escolas de treino militar nguni como aquela que graduava os elementos do *butho* Mamboza em Machaze, Xipanga e outros locais. Ngungunhane e o seu colega de treino e posterior rival Xipenanyane Mondlane constituem alguns exemplos de elementos graduados nessas escolas de guerra nguni. Maguigwani passou a pertencer a este *butho* por promoção. Na verdade, o *butho* Mamboza constituía a divisão de elite no reino de Gaza, em combate era proibido de recuar. Integrava príncipes e guerrilheiros valentes (Liesegang, 1996: 13).

Durante a luta armada de libertação colonial movida pela FRELIMO contra o governo colonial, Kaúlza de Arriaga instalou o Centro de Instrução de Grupos Especiais (CIGE), no Dondo em 1971, terra dos ndaus e senas, parcialmente financiado por Jorge Jardim para a instrução de unidades de elite recrutados em Moçambique, no quadro da estratégia concebida por Arriaga, para a africanização do exército português para combater a FRELIMO. Trata-se

dos Grupos Especiais (GE), Grupos Especiais Paraquedistas (GEP) e Grupos Especiais de Pisteiros de Combate (GEPC) (Guerra, 1994: 277). Ao se instalar este centro na terra dos ndaus, certamente que eles foram integrados em massa. Todo este conhecimento militar adquirido pelos ndaus durante esse processo, obviamente que não desapareceu completamente na sua tradição.

O facto de a terra dos ndaus ter albergado grandes escolas militares, desde o reinado nguni até ao período colonial é, certamente, um dos factos a não negligenciar na formação e desenvolvimento de uma cultura de guerra entre os membros deste grupo étnico, tornando-os vulneráveis e predispostos para actividades mercenárias, factor muito bem explorado pela *intelligentsia* rodesiana para a formação do braço armado da oposição moçambicana, inicialmente instrumentalizado pelo regime rodesiano e sul-africano para a sabotagem económica e desestabilização do governo, que mais tarde transformou-se numa formação político-militar, depois convertendo-se no actual partido RENAMO. Mas seria mais correcto falar-se em termos de toda a região e não somente em termos do grupo étnico ndau, pois nem todos que são considerados como tal, são de facto desse grupo étnico.

Não se pode esquecer ainda que a UDENAMO, possivelmente o maior e o melhor estruturado entre os movimentos nacionalistas já abordados neste estudo, que deram origem à FRELIMO foi fundado por elementos do Centro do país, na sua maioria, e contava com uma forte presença ndau entre os seus altos dirigentes. A UDENAMO pode ser considerado como a principal plataforma que deu origem à formação da FRELIMO. No entanto, durante a luta armada que a FRELIMO dirigiu contra o governo colonial, quase todos aqueles que tinham sido dirigentes da UDENAMO, e que assumiam igualmente posições de chefia no seio da FRELIMO foram sendo progressivamente expulsos, assassinados ou decidiram abandonar a frente, alegadamente porque a organização estava sendo dirigido por tribalistas changanas do Sul, que passaram a dominar progressivamente a direcção da FRELIMO, sacrificando elementos oriundos de outros grupos étnicos das regiões Centro e Norte, entre os quais, os ndaus. Este facto pode também ter condicionado a maior aderência dos ndaus à RENAMO para um possível ajuste de contas com o governo da FRELIMO marcadamente recheado pelos tsonga-changanas do Sul.

Na descrição da vida nas bases da RENAMO a partir da observação da realidade vivida na base de Khuhuno, uma das mais vigorosas na Província de Inhambane e que era uma das bases sentinelas do que se considerava base provincial instalada em Nhamungue ambos no



Posto Administrativo de Pembe, Distrito de Homoine, Hassane Armando na sua obra de memórias autobiográfica, apresenta a seguinte informação:

“Naquelas zonas, apesar de haver interferências de muitos povos com grande diversidade idiomática, a língua dominante e de maior comunicação era citswha. As línguas da elite e as mais concorridas, que eram aprendidas rapidamente pelos militares e recrutas, permitindo assim maior inserção entre eles, eram as do centro, principalmente o ndawu, por serem línguas da maioria dos primeiros comandantes, como também da maioria dos guerrilheiros veteranos da Renamo. De referir que mesmo a população local procurava aprender pelo menos algumas expressões de ndawu ou dessas outras línguas (sena, ximanica, etc.)<sup>60</sup> para sentir-se importante, fazendo fusão com as outras línguas durante a comunicação” (Armando, 2018: 109).

No trabalho de Liesegang sobre “A Guerra em Bango, Chongoene, Gaza, 1988 – 1992 e as Fugas e Regresso nas Redes de Parentesco e Trabalho Migratório”, lê-se num dos parágrafos: “Muitos guerrilheiros da Renamo eram homens de cerca de 25 anos, e embora muitos deles falassem Ndaue, em alguns ataques já havia muitos changanas”. A questão dos guerrilheiros e a cima de tudo os comandantes da RENAMO que faziam raptos e matanças em Bango (Mandlakazi), zona habitada por changanas, serem da etnia ndau é realçada por um dos seus entrevistados de nome Luís Mahlayeye que tinha sido vítima de rapto por duas vezes por um grupo de guerrilheiros da RENAMO comandado por Filipe Sithoyi... “Era ndau”, frisou.

No trabalho da Elisa Muianga sobre “Mulheres e Guerra: reintegração social das mulheres regressadas das ‘zonas da RENAMO’ no Distrito de Mandlakazi” também cita fontes que vincam a relevância do factor ndau entre os guerrilheiros da RENAMO, uma das mulheres entrevistadas disse, segundo a transcrição da autora ‘(...) eu convivia muito com os soldados a ponto de já falar ndau (...) eu era DF<sup>61</sup> (...)’ (Muianga, 1995: 70).

Da entrevista feita com Azarias Khossa, em Chokwe no âmbito desta pesquisa, pode se extrair o seguinte:

“[...], os hlengwes<sup>62</sup> é que receberam os *matchangas*<sup>63</sup> aqui em Gaza, porque os *matsangas* são ndaus, os hlengwes pensavam que seria possível conviver com

---

<sup>60</sup> Estas línguas são todas da região Centro de Moçambique

<sup>61</sup> DF é sigla de Destacamento Feminino, no contexto moçambicano surgiu para designar uma organização formada por mulheres combatentes da FRELIMO em 1966, durante a luta armada de libertação de Moçambique que em 1973 deu origem a Organização da Mulher Moçambicana (OMM). Esta pesquisa não aprofundou em saber se na RENAMO houve também uma organização com essa designação e em que contexto surgiu ou se a sua aplicação aqui trata-se apenas de um mimetismo informal. Sabe-se que actualmente existe a Liga Feminina da RENAMO, uma organização formada por mulheres do partido RENAMO.

<sup>62</sup> Hlengwes é um sub-grupo tsonga mais a Norte da Província de Gaza e Noroeste da Província de Inhambane, é uma mistura de changana e tswa.

eles como família, mas eles lhes mostraram bem que não valem. Arrancaram-nos todo o gado e começaram a chacinar-lhes, então começaram a fugir para cá e os *matchangas* seguram-nos acabaram chegando aqui também”<sup>64</sup>.

Sobre as movimentações e ataques localizados da RENAMO que decorreram entre 2013-2019, Mozambique 238 – News Reports & Clippings (8/01/2014) editado por Joseph Hanlon dava conta de que,

“O Mediafax na segunda-feira reportou que 70 a 100 homens da RENAMO, alguns portando armas de assalto AK-47, reocuparam na semana passada o que tinha sido a principal base em Inhambane durante a guerra entre 1981-1992, em Nhamungue, Posto Administrativo de Pembe, Distrito de Homoine, Província de Inhambane. Residentes disseram a Mediafax que os homens armados falavam português assim como ndau e sena, as línguas da Província de Sofala, mas não as línguas locais de Inhambane”.

Todos os casos citados, constituem uma prova da relevância da etnia ndau e da região Centro na direcção militar da RENAMO. Na primeira metade da década de 1980, a RENAMO alastrou as suas operações militares para quase a totalidade do país, o que implica que a partir desse momento ela despiu-se das suas características étnicas ou regionais, isto é, deixou de ser uma organização chona-ndau ou da região Centro de Manica e Sofala e, adquiriu um carácter nacional e multiétnico. Apesar deste aumento da sua amplitude, o que se verifica é que os ndaus nunca resignaram de reservar a prerrogativa militar para si, enquanto os membros dos outros grupos étnicos assumem outras responsabilidades na organização, entre os quais as de natureza política. Embora tenham sido clarificadas antes as circunstâncias históricas nas quais esta realidade da predominância ndau na ala militar da RENAMO se constituiu, o facto evidente é que esta predominância étnica na organização tem sidio manipulada em certas circunstâncias para fins políticos a favor de certos indivíduos e grupos da sociedade moçambicana.

Enquanto os que detinham autoridade político-administrativa tradicional se aliaram com os seus seguidores à RENAMO, os detentores da autoridade religiosa reproduziram estratégias sociais anímicas de sobrevivência, a partir de fórmulas locais de crenças tradicionais de pendor messiânico. Eram politicamente neutras, mas por essa via garantiram o reforço da sua reputação por uma parcela importante da população rural politicamente desamparada e

---

<sup>63</sup> Matchanga é o nome pelo qual são designados os guerrilheiros da RENAMO pelos tsongas e outros grupos do Sul do Save. Esse nome deriva-se do nome do primeiro líder da RENAMO, André Matchangaissa, morto em combate em Gorongosa em 1979.

<sup>64</sup> Azarias Khossa numa entrevista gentilmente concedida ao autor em Chokwe no dia 04 de Setembro de 2019.

vitimada, quer pelo tribalismo da RENAMO, quer pelo governo modernista e insensível aos particularismos locais.

Em Mandlakazi, as autoridades religiosas tradicionais ganharam muita reputação entre a população civil rural durante a guerra civil. Lá existem muitos relatos orais até hoje que constituem fontes de memórias sobre a intervenção dos espíritos Mungoi em Chidenguele (Mandlakazi), para proteger a população local face ao recrudescimento da violência perpetrada pela RENAMO contra os civis.

Os relatos populares dão conta de que o poderoso espírito ancestral Mungoi falava por intermédio de mediunidades familiares, apelando ambos, RENAMO e o Governo para não matar, nem raptar os seus filhos para as bases, nem mesmo confrontarem-se na área sob sua jurisdição (Roesch, 1992: 478). De acordo com as fontes orais estes apelos não eram em vão, porque quem tentasse os transgredir passava consequências graves, geralmente terminadas em tragédia do transgressor. Há muitos episódios contados sobre tentativas de invasão da aldeia de Mungoi, que terminaram de forma desastrosa para os invasores. Assim, durante a guerra civil, nenhuma das forças se atrevia em desafiar o poderoso espírito Mungoi. A sua aldeia, transformou-se numa zona neutra, uma ilha de paz no meio do conflito onde um número significativo da população rural local havia se refugiado.

Uma reportagem de “*African International Magazin*” (AIM) de Dezembro de 1989 chamou atenção pelo tópico “MNR<sup>65</sup> *Platoon Surrenders*”, no documento consta que:

“Um significativo exército de bandidos MNR da África Austral constituído por 26 homens, rendeu-se às autoridades no Sul da Província de Gaza a 27 de Junho [de 1989], usando o bem conhecido médico tradicional chamado Mungoi como seu intermediário.

[...] O grupo que se rendeu é basicamente constituído por adolescentes de cerca de 14 anos em média (a incorporação de crianças no exército é uma prática comum característica da política de recrutamento do MNR). O grupo era dirigido por um jovem de 18 anos, Joaquim Romão, o grupo deixou a base da MNR em Chococha na Província de Inhambane para procurar alimentos nas proximidades das vilas.

Entretanto, eles decidiram atravessar a fronteira provincial, para atingir a zona de Mungoi.

‘Estamos cansados de sofrer no mato,’ disse Romão a AIM, ‘por isso decidimos rendermo-nos’.

---

<sup>65</sup> MNR significou inicialmente *Moviment National Resistence*, a organização militar ancestral da RENAMO, mais tarde a mesma sigla significou *Mozambique National Resistence*, designação inglesa que a RENAMO ostentou inicialmente antes de mudar para português.

Eles chegaram na casa de Mungoi, e pediram-no para contactar as forças armadas. Eles disseram-lhe que desejavam se beneficiar da lei da amnistia aprovada pelo Parlamento de Moçambique, a Assembleia Popular em Dezembro de 1987.

Mungoi recolheu as suas armas e enviou a mensagem para a vila de Manjacaze, para contactar a unidade militar lá estacionada.

Originalmente eles eram 27 no grupo de Romão, ‘mas um do nosso grupo fugiu quando viu que as tropas estavam a vir’, disse Romão a AIM.

Mungoi apresentou os restantes 26 para as tropas e levaram consigo todas as armas que o grupo trazia.

A força recolheu o grupo dos bandidos rendidos junto com Mungoi primeiro para Manjacaze, depois foram conduzidos para Xai-Xai, a capital provincial de Gaza. Lá Mungoi reuniu-se com o Governador provincial Francisco Pateguana e prometeu levar lá no futuro 60 bandidos ‘dentro de pouco tempo’<sup>66</sup> (AIM, *July of 1989*).

Esta reportagem, completa as várias informações orais recolhidas no terreno, que mostram a confiança que as comunidades rurais depositavam nas figuras locais, detentoras de poder tradicional, como é o caso do poder espiritual do Mungoi na intermediação para a resolução dos seus problemas. Os jovens do MNR sabiam que o Assembleia Popular havia aprovado uma lei da amnistia da qual podiam se beneficiar, mas não confiavam nas autoridades governamentais, por isso não preferiam render-se directamente a elas sem a intermediação de Mungoi com autoridade por eles reconhecida, e que depositavam mais confiança nele do que na autoridade das instituições e órgãos do Estado.

Na zona de Chidenguele (Mandlakazi), existem muitas memórias reproduzidas oralmente sobre as proezas de Mungoi durante a guerra civil, algumas das quais constituem versões de um mesmo facto, como é comum nas narrativas orais. Por exemplo Sebastião Simbine disse que,

“durante a guerra, uma das vezes os *matsanga* entraram na área de Mungoi, então, o espírito Mungoi neutralizou as suas capacidades militares, perderam a memória, começaram a deambular pela aldeia, sem conseguir fazer nada, por fim foram reder ao Mungoi, entregaram as armas e passaram a ser civis”<sup>67</sup>.

É provável que esta seja uma versão local do facto reportado no AIM antes reproduzido. Há uma versão ainda, que diz que,

---

<sup>66</sup> A tradução de inglês para português foi feita pelo autor desta pesquisa.

<sup>67</sup> Sebastião Simbini, entrevista gentilmente concedida ao autor no dia 17 de Setembro de 2019, cp.

“se os *matsangas* por desobediência aos apelos de Mungoi entrassem na sua aldeia, ele fazia-lhe feitiço e, ao sair, usavam caminhos que lhes conduziam para locais onde se encontravam as forças governamentais, logo ficavam todos aniquilados”<sup>68</sup>.

Outro aspecto verificado na reportagem de AIM e também referenciado em muitas versões orais, é o facto de a autoridade governamental ter colaborado com Mungoi, uma entidade espiritual tradicional que em teoria o governo combatia, porque estava impregnada de obscurantismo e feudalismo, mas aceitou a sua intermediação, ao aceitar os homens da MNR que a ela se renderam, em primeira instancia, e o Governador Pateguane, o representante máximo do governo ao nível da província, também aceitou as promessas de Mungoi de levar para ele mais 60 bandidos da MNR num futuro mais próximo. Nota-se aqui uma posição ambivalente na política governamental, no seu relacionamento com as autoridades tradicionais e no reconhecimento da função das instituições locais.

Estes factos, revelam o papel poderoso das instituições religiosas tradicionais e a impossibilidade da sua dissociação do conjunto das outras instituições locais que dão significado a vida de conjuntos sociais que com elas se identificam e encontram soluções para os problemas da sua vida. As tentativas governamentais de bani-las, por considera-las “obscurantistas”, “supersticiosas,” para as substituir por novas, mais modernizadas fracassaram. A intercessão do espírito Mungoi a favor da população rural, desesperada pela dupla violência<sup>69</sup> durante a guerra civil, reforçou a reputação das autoridades religiosas tradicionais sobre a população de Mandlakazi, o que permitiu a sua legitimação pela comunidade como actor social válido e assim pôde reivindicar o seu lugar no quadro político-social e jurídico local do pós-guerra.

Face a este conjunto de problemas próprios da diversidade característica de Moçambique, e das falhas do projecto inicial do governo da FRELIMO, para a construção de um Estado nacional moderno unido e desenvolvido com base no que se considerava marxismo-leninista que consistia na negação em bloco das sociedades colonial e tradicional africana e aprovava a experiencia das zonas libertadas, iniciou-se a partir dos meados da década de 1980 um debate nacional para o aproveitamento dos espaços abertos pelas mudanças em curso no país, para criar um ambiente mais propício, para o diálogo político e, possibilitar o advento da paz. O objectivo era demonstrar que, primeiro, a assinatura do Acordo Geral de Paz (AGP) de 1992

---

<sup>68</sup> Saugineta Samissone, entrevista gentilmente concedida ao autor em Chidenguele no dia 17 de Setembro de 2019.

<sup>69</sup> Por um lado, RENAMO retirava os bens, raptava ou assassinava a população civil com maior intensidade na zona rural e, por outro lado o governo obrigava a população rural a abandonar as suas habitações para iniciar a vida nas aldeias comunais.

“não buscava somente fazer da paz uma realidade no ordenamento jurídico do país mas, também, e principalmente, que ele era o corolário de um conjunto de mudanças, onde se mudou toda a disposição legal administrativa vigente, incluindo a ordem constitucional” (Lundin, 2016: 42). Entendia-se que isso daria a possibilidade de consolidar a paz, e institucionalizá-la como um bem duradouro. Em segundo lugar, a paz permitiria o diálogo franco e pluralista, integrando todos os segmentos da sociedade moçambicana para sufragar o projecto renovado da construção da nação, em que todos pudessem contribuir na sua implementação e consolidação, numa nova fórmula em que a diversidade já não é mais encarada como ameaça a unidade e integração, mas sim como uma realidade preta de possibilidades, mobilizáveis ao serviço dessa mesma integração, unidade e desenvolvimento nacional.

As reformas operadas a partir dos meados da década de 1980, se bem que iniciadas na esfera económica acabaram criando um efeito dominó em outras esferas, como na política e na justiça. Por mais que isso fosse difícil para quem detinha o poder, as mudanças tornavam-se inevitáveis, para tornar o Estado mais inclusivo e funcionalmente mais igual para a maioria dos cidadãos. Como corolário das reformas operadas, há que assinalar a reforma no campo económico, que teve lugar a partir do Programa de Reabilitação Económica (PRE) desde 1987, que retirou o controlo total da economia pelo Estado que segundo Lundin (2016: 43), estava a beneficiar mais uma minoria do que a população como um todo, devido a incipiente, mas crescente corrupção que já tinha começado a se verificar no país. A percepção mais clara sobre os sentimentos de exclusão que existiam e se consolidavam cada vez mais, reflectidos em contextação silenciosa que beneficiava a RENAMO em guerra contra o governo, abriu espaços também para devolver o papel de liderança dos chefes tradicionais na vida das comunidades locais.

Ao nível da governação, a FRELIMO percebeu-se que esta poderia ser mais inclusiva com a admissão de mais elementos na esfera de poder, mesmo sendo personalidades que até então não faziam parte do poder político do partido-Estado. Isto levou à inclusão de mais actores nos cargos governativos. O parlamento multipartidário, tornado possível pela reforma Constitucional de 1990, e concretizado pelas primeiras eleições multipartidárias realizadas em 1994, no contexto do novo ordenamento jurídico de Estado de Direito Democrático, constitui uma consequência lógica da inclusão. O percurso que se seguiu à assinatura do AGP em 1992 está cheio de desafios como consequência da necessidade de consolidar o novo paradigma

político e económico do país, mas também pelo afloramento de particularismo que acompanharam o processo da democratização.

Quando a nova Constituição de 1990 admitiu o pluralismo social, político e económico e o AGP de 1992 garantiu a paz, muitos grupos étnicos até então não reconhecidos, começaram a reivindicar abertamente a sua representação no espaço público. A situação mais saliente de afloramento de particularismos nesta fase, foi o aparecimento de associações de matrizes étnico-regionais, entre as quais pode se destacar o Movimento Cívico de Solidariedade e Apoio à Zambézia (MOCIZA), constituído pelos substractos étnicos macua-lomowe e chuabo da Zambézia; SOTEMAZA, este é um acrónimo que representa as províncias do Centro de Moçambique, isto é, Sofala, Tete, Manica e Zambézia, dominado pelo substracto étnico sena; Associação para o Desenvolvimento de Nampula (ASSANA), uma associação constituída pelo grupo étnico macua; Associação dos Nativos e Amigos de Maputo ou *Ngiyana* ou ainda *Nygana*. Chichava (2008: 12) aponta o facto curioso de por detrás destas associações existirem antigos ou futuros dirigentes da FRELIMO.

Estas associações, entendiam que este seria o meio de tornar visíveis os substractos sociais, marcadamente étnicos e regionais nos quais eles se sentiam mais inseridos, para depois reivindicar a maior inclusão no poder do Estado, que entendiam que estava nas mãos do substracto étnico tsonga-changana do Sul do país, dando como exemplo o facto de os altos cargos no partido FRELIMO, e logo no governo serem ocupados maioritariamente por elementos provenientes desse grupo étnico. Na presidência da FRELIMO houve sucessão de três presidentes de origem tsonga-changana: Eduardo Mondlane da antiga Circunscrição dos Muchopes, actual Distrito de Mandlakazi; Samora Machel de Distrito de Chokwé e Joaquim Chissano do Distrito de Chibuto, todos da Província de Gaza.

A SOTEMAZA, uma associação explicitamente sena, o segundo maior grupo étnico do país depois dos macuas, dirigiu uma carta ao então presidente da República, Joaquim Chissano, e ao seu ministro dos negócios estrangeiros, Pascoal Mocumbi, pedindo a inclusão dos senas no poder de modo a garantir a coesão nacional (Chichava, 2008: 11). A elite desta associação encabeçada por Pedro Comissário, aproveitou-se de uma situação conflituosa na Beira<sup>70</sup> entre ndaus e senas para visualizar a discriminação de que o seu grupo étnico era vítima e reclamar,

---

<sup>70</sup> O referido conflito entre senas e ndaus na Beira, surgiu do facto de o Arcebispo local, Dom Jaime Gonçalves, da etnia nadu, ter interdito a utilização da língua sena durante os cultos em Sofala, favorecendo o ndau. Isto visto pelos senas como discriminação, gerou uma confrontação entre os dois grupos que levou ao encerramento da catedral local por um período de cerca de um ano (Chichava, 2008: 11).



logo em seguida a sua representação no poder. Exploraram e, exageraram um incidente entre dois grupos étnicos, para tirar benefícios políticos.

A FRELIMO temendo que estas associações pudessem transformar-se em forças políticas partidárias com a vantagem de controlar os maiores círculos eleitorais e em condições de mobilizá-los para fins eleitorais ou de contextualização do seu governo, optou por cooptar as suas elites dirigentes, nomeando-as para importantes cargos governamentais e políticos e, as associações ficaram logo enfraquecidas.

A história deste período está repleta de reivindicações da representação étnica no poder, por vezes pacíficas e noutras violentas como a de Montepuez, Mocímboa da Praia em 2005, após as eleições municipais intercalares. Em muitos casos, o que se verifica é a instrumentalização das identidades étnicas por homens políticos, para tirar proveito próprio ou dos seus partidos.

Há mais um facto curioso a assinalar. A maior parte dos partidos políticos que surgiram no novo quadro pluralista no país, foram fundados e liderados por indivíduos do Centro e Norte, numa clara evidência de tentativa de contrabalançar o peso da FRELIMO sulista no xadrez político moçambicano, criando condições para a representatividade regional e étnica no poder. Muitos destes partidos avançavam propostas federias, como mecanismo de garantir uma melhor redistribuição de recursos e de cargos de chefia nos diferentes níveis da administração pública com base no critério região e etnia.

A FRELIMO, sem aprovar nenhuma proposta federalista, na base da região ou da etnia, tem recorrido sistematicamente ao factor étnico e região para manipular o eleitorado e subtrair vantagens eleitorais. A título de exemplo, nas eleições gerais de 2004, o seu candidato à presidência, Armando Guebuza foi apresentado como candidato do Norte, mais concretamente de Nampula, um dos maiores círculos eleitorais para permitir a captura do voto dos macuas e das regiões Norte e Centro mais inclinados para a RENAMO. Na verdade, Guebuza é filho de pais rongas de Maputo que nasceu em Morrupula (Nampula) em 1943, uma vez que os seus pais encontravam-se lá em missão de serviço. Consta que, o pai era funcionário da saúde. Cinco anos depois, os pais regressaram à Maputo, então Lourenço Marque junto com o seu filho, isso não permitiu que Guebuza conhecesse a cultura macua e ele mesmo, nunca antes tinha se identificado como macua, mas sim como ronga, é por isso que até era membro da Associação dos Nativos e Amigos de Maputo já mencionada.

O afloramento dos particularismos étnicos, constitui um sinal inequívoco de que a população moçambicana não se revê na fórmula usada para a definição do Estado-nação que está sendo implementado em Moçambique. Neste caso faz sentido o apelo que faz Badi (2012) sobre a necessidade de se aproximar o Estado dos seus usuários e beneficiários, para que o interiorizem. Segundo Badi, o “esquecer esta realidade explica que o Estado, em muitas partes de África, está acostumado a ter legalidade, (‘soberania negativa’) e não legitimidade”. Ele considera isso como sendo o motivo do fracasso da ditadura desenvolvimentista, por os modelos de desenvolvimento serem concebidos a partir do exterior e a partir de cima, sem, portanto, a participação dos beneficiários na sua concepção e execução.

Na lógica de Badi (2012) a crise ou a fragilidade do Estado-nação herdado da colonização em que as populações não se reconhecem, privilegiando as suas pertenças étnicas só pode ter como solução a ideia de John Igué de apostar na descentralização e no local, como única maneira de conseguir um novo contrato social (nova cidadania), acabar com as prerrogativas excessivas dos poderes centrais e reconciliar as populações com as promessas da modernidade.

Foi em termos semelhantes que Aurelio Rocha<sup>71</sup> em entrevista no âmbito desta pesquisa fez a sua apreciação sobre a definição do projecto de Estado nacional moçambicano, considerando que foi um erro impor o marxismo em Moçambique nos termos em que foi feito. Considerando as múltiplas identidades existentes no país, em que segundo Rocha,

“...as pessoas primeiro dizem que são macuas, machanganas, machopi, ronga, depois é que dizem que são moçambicanas é importante o respeito por essas diferenças, é preciso medidas concretas que respondam as aspirações das pessoas, o direito a manifestar as suas tradições, o acesso a educação e saúde condignas, porque a partir daí as pessoas começam a sentir-se cidadãos nacionais. Não existe soberania nacional enquanto cada cidadão não se sinta integrado nessa soberania”.

A importância da unidade nacional, como princípio que conduz ao desenvolvimento nacional, não é questionado por nenhuma entidade quer seja política, judicial ou religiosa. O que constitui a grande preocupação na gestão da diversidade na unidade, e até certa medida um desafio, principalmente para as entidades e formações políticas, por ser os que concorrem e exercem o poder político, é o mecanismo da gestão do ecossistema geo-humano, para realizar a democracia.

---

<sup>71</sup> Aurélio Rocha. Entrevista gentilmente concedida ao autor na UEM-Maputo no dia 08 de Maio de 2019.

As universidades também não estiveram a margem destas situações conflituosas. A Universidade Eduardo Mondlane (UEM), a mais antiga e a maior do país nessa altura adoptou uma estratégia, quando Brazão Mazula era reitor, que consistia na atribuição de quotas provinciais para o ingresso, alegadamente para estabelecer equilíbrio no acesso ao ensino superior, modificando a antiga situação em que havia um maior número de ingressos do Sul, por ser onde há maior concentração de escolas secundárias e, com melhores condições. Mazula é natural de Niassa, no Norte do país. A Universidade Pedagógica (UP), a segunda instituição do ensino superior no país, em idade e tamanho nesse período, sob a reitoria de Carlos Machili, que é igualmente de Niassa tal como Mazula, adoptou uma estratégia diferente que consistiu na abertura de delegações da UP nas províncias. Cada província teve pelo menos uma delegação que a partir de 2019, com a extinção da UP, deram origem a cinco novas universidades. Isto significou a extensão do ensino superior público para fora de Maputo, dando oportunidade de acesso ao ensino superior aos que vivem fora da capital.

Isto tudo mostra o desafio que a questão da diversidade e da democratização do espaço público represente, actualmente em Moçambique. Durante os pleitos eleitorais, os partidos políticos têm formulado e apresentado posturas não muito claras em relação a este assunto, que apesar da sua pertinência no processo da democratização do país é postergado nas suas agendas políticas. O segundo cenário de conflitualidade na gestão da diversidade nas circunstâncias actuais da democracia e paz em Moçambique diz respeito ao papel e importância da dialéctica entre o poder moderno e tradicional. Sobre este aspecto, Machili (1995: 404) entende que “o discurso político, embora confeccionado para efeito do voto pela oposição, traz novidades negligenciadas ou omissas desde a luta de libertação”.

As novidades referidas são descritas da seguinte maneira pelo autor: “primeiro, é a necessidade da reabilitação funcional do poder tradicional constante dos programas da maioria dos partidos”. Portanto, os partidos reconhecem a existência do poder tradicional e, sugerem a sua integração na governação. O segundo aspecto diz respeito as formas da sua integração. Enquanto a FRELIMO sugere a realização de estudo para se chegar a uma integração racional e gradual, a RENAMO e alguns outros partidos da oposição sugerem formas operacionais de integração e postergam o estudo.

Desde 1994 há um conjunto de leis que vem sendo aprovadas, tal como foi o caso da Lei nº 3/94 de 13 de Setembro, que cria os distritos municipais e prevê o enquadramento das autoridades tradicionais no processo de administração local; a Lei nº 2/97 que revogou a

anterior Lei 3/94, constituiu a base legal para a realização das primeiras eleições autárquicas em 1998, mas em termos de devolução de poderes, funções e recursos do centro para a periferia representou um recuo em relação a Lei nº 3/94, na medida em que a administração dos distritos municipais deixava de ser exclusivamente local enquanto espaços inteiramente autónomos e passa a sobrepor-se a representação do Estado. No que diz respeito às autoridades tradicionais, a Lei nº 2/97 para além de reduzir a sua participação no processo de tomada de decisões a nível local, não formaliza de modo nenhum a sua colaboração com os municípios. Esta última lei ao contrário da lei anterior coloca a questão de consulta às autoridades tradicionais, pelos órgãos do poder local, em termos de possibilidade e não dever.

O Decreto nº 15/2000 de 20 de Junho, estabelece as formas de articulação dos órgãos locais do Estado com as autoridades comunitárias. Com este decreto, o governo deu um importante passo para a integração da diversidade sócio-cultural local nos órgãos do Estado um importante sinal de unidade na diversidade. Este decreto sublinha a

“descentralização administrativa, a valorização da organização social das comunidades locais e aperfeiçoamento das condições da sua participação na administração pública para o desenvolvimento sócio-económico e cultural do país”.

Uma outra inovação que o decreto traz, é a substituição dos termos autoridades tradicionais pelos termos autoridades comunitárias implicando o reconhecimento de uma série de instituições sociais já funcionais nas comunidades locais com actores legitimados pelas comunidades retirando a exclusividade das autoridades políticas tradicionais na mediação entre o Estado e a população ao nível local. Assim, passaram a existir pelo menos três categorias de autoridades ao nível local, de acordo com o Artigo nº 1 do Decreto 15/2000 que define autoridades comunitárias como sendo “os chefes tradicionais, os secretários de bairro ou aldeia e outros líderes legitimados como tais pelas respectivas comunidades locais” (BR. nº 24. I Série. 20/06/2000).

Como reflexo deste dispositivo legal os chefes políticos tradicionais puderam sair da clandestinidade por onde operavam desde a independência, pois apesar da hostilização de tudo quanto se considerava tradicional, feudal ou obscurantismo que acompanhou a implantação do Estado moçambicano até 1990, as populações ao nível local continuavam a prestar lealdade informalmente aos seus chefes tradicionais. Outros actores sociais como as lideranças religiosas, médicos tradicionais também saíram da clandestinidade, e começaram a reivindicar o seu espaço na sociedade.

No caso de Mandlakazi, muitos membros da linhagem Mondlane ou Khambane retomaram o poder tradicional como é o caso do Ramos José Mondlane em Maxekahomu. Outros mesmo conseguem ascender a categorias importantes ao nível dos órgãos locais do Estado, a exemplo de Casimiro Mondlane, que foi eleito Presidente do Conselho Municipal de Mandlakazi. Casimiro é filho de João Mapanguelane Mondlane, este último é um dos primos de Eduardo Mondlane, um dos poucos Mondlane que conseguiu preservar o poder linhageiro durante o período colonial, como um dos importantes régulos de Mandlakazi durante o período colonial.

É importante frisar que, estas leis apesar de constituir um passo no processo de inclusão, não integram nenhuma das instituições de matriz étnica, nem comunitária rural no aparelho do Estado, apenas reconhecem a existência de algumas dessas instituições como as autoridades comunitárias, ambrindo assim, espaços para a sua consulta em caso de necessidade. Estas leis ao instituir o modelo dual da administração local, nada mais fizeram do que a recuperação e, a (re)institucionalização do *indirect rule* colonial imanado na RAU de 1929 numa versão bastante ambígua no que diz respeito as funções de cada um dos órgãos que actuam na esfera local, concretamente, entre os órgãos locais do Estado e as autoridades comunitárias.

Todos os avanços até aqui alcançados no sentido de integração da diversidade, principalmente aquela de matriz étnica, marcadamente rural, só permitiram a abertura de alguns espaços para a acomodação das elites locais, as quais trajando cores partidárias manipulam os seus agrupamentos sociais de origem para depois subtrair benefícios políticos individuais (bons salários e regalias de chefia), prometendo que uma vez instalados na esfera do poder do Estado irão lutar pela defesa dos interesses das suas comunidades, facto que nem chega a acontecer.

Na zona rural onde vive a maior parte dos moçambicanos, acima de 80%, a população não clama por um assento na assembleia, nem cargo de chefia no governo ou no partido, mas pela instalação da capacidade ao nível local para a produção e comercialização, em condições em que todos possam tirar benefícios do produto do seu trabalho ou da bênção dos recursos existentes na terra que lhes serviu de berço. Os agrupamentos sociais locais clamam pela transferência de novos conhecimentos tecnológicos, que ajudem a incrementar a produção de alimentos de acordo com as condições de cada contexto local para mitigar a fome, necessita de vias de comunicação para conseguir movimentar-se e escoar a sua produção para o mercado, clamam pela infra-estrutura agrícola como regadios, represas, barragens para a retenção e distribuição da água para a produção agrícola, pela mitigação do roubo de gado, meios de produção e ataques armados, isto é, pela segurança, pelo sistema de saúde que cura

efectivamente doenças e difunde medidas de prevenção, pela educação orientada para a resolução de problemas reais, pela corrente eléctrica e abastecimento de água. Estes problemas é que levam a maior parte da população, principalmente a rural, a sentir-se excluída pelo Estado, beneficiando os outros, o que transforma a diversidade numa realidade conflituosa.

Os tsonga-changanas, têm sido vítimas de ódio e acusação de serem os mais beneficiados, alegadamente porque a maior parte dos dirigentes do partido no poder e do governo pertencem a esse grupo étnico. Mas o facto é que, o poder do Estado só beneficia a elite, uma fracção social minoritária, narcísica e sociologicamente desligada da sua comunidade de origem, contribuindo muito pouco, por isso, na resolução dos problemas locais. Casimiro Mondlane já citado neste estudo disse no seu depoimento que,

“...é lastimável o abandono em que a aldeia de Nwadjahane, a terra natal de Eduardo Mondlane está votada. Isto é preocupante porque Eduardo Mondlane deixou a sua aldeia para estudar, depois lutou até a morte pela independência de Moçambique, com objectivo de voltar resolver os problemas da pobreza na sua terra, agora passam mais de 40 anos de independência, mas a pobreza contra a qual ele sacrificou-se, ainda permanece na sua terra natal. Eu pessoalmente disse ao Presidente Guebuza num almoço de confraternização no Museu Aberto de Nwadjahane que, o problema daquela comunidade era a falta de emprego, a terra é pouco fértil, chove pouco, o amendoim que era a principal cultura de rendimento também já não se produz, houve fomento do cajueiro a partir da década de 1950, para substituir o amendoim como cultura de rendimento, mas agora já não produz castanha por falta de agro-drogas para o seu tratamento, mas até aqui nada foi feito. A população está mergulhada numa profunda miséria, julgo que poderia ser feito alguma coisa para mudar esse quadro”.

Realmente o que se verifica naquele local são famílias modestas, com habitações de palhotas, casas com uma estrutura rondável, tecto cónica, coberto de capim, as paredes são feitas de paus cobertos de caniço ou de argila. As melhores casas são as de madeira e zinco, geralmente construídas por jovens ligados ao trabalho migratório na cidade de Maputo ou na África do Sul. As infra-estruturas públicas são quase inexistentes, para além da Escola Primária e a estrada recém-construída, que liga a vila sede do distrito com o posto administrativo de Macuacua, a corrente eléctrica beneficia um número bastante reduzida de moradores. O Museu Aberto de Nwadjahane criado em memória a Eduardo Mondlane é uma fonte de memória local que não chega a resolver quase nenhum dos importantes problemas da comunidade. A situação de Nwadjahane é semelhante à de quase todos os contextos nos quais os dirigentes do partido no poder e do governo tsonga-changanas são originários. Acima de 80% dos membros do grupo tsonga-changana vivem na zona rural onde a maior parte dos problemas da população, da esfera da responsabilidade do Estado continua até aqui sem

resolução, sendo permitido por isso dizer que, a integração do grupo tsonga-changana no projecto da construção da nação está ainda no seu limiar.

A prática mostra que, a integração da diversidade social nas suas múltiplas formas, obedece um gradualismo hesitante, caracterizado por um vaivém legislativo alinhado com as estratégias políticas de uma gradual reconciliação e captura de voto de importantes sectores sociais (campesinato, autoridades comunitárias), antes hostilizados pelo governo durante a implantação do Estado socialista moderno, marginalizados e abandonados por este durante a guerra civil. Nesse processo, outras medidas paliativas tem sido adoptadas tais como, a cooptação das elites locais, manipulação eleitoralista dos grupos étnicos e regionais, promulgação de leis que reconhecem a existência da diversidade no espaço nacional sem, no entanto, integra-la no aparelho do Estado. Portanto, a interpretação da fórmula gradualista, e até certo ponto receosa, da integração do sector tradicional/comunitário que é marcadamente de matriz rural no aparelho do Estado pelos detentores do poder do Estado é percebida dentro deste quadro.



## CONCLUSÃO

Desde o princípio do primeiro milénio, há um conjunto de factores convergentes e divergentes dos quais destaca-se, o fenómeno migratório, nas suas múltiplas formas (imigração, emigração), que possibilitou a interacção, amalgamento e osmose de grupos populacionais diversos na metade oriental da África Austral. Isso teve como resultado, a formação de uma comunidade linguística distribuída por toda a planície resvalada sul-moçambicana que, mais tarde recebeu o nome tsonga.

Durante o século XIX, os tsongas experimentaram um conjunto de transformações resultantes de invasão e dominação pelos ngunis e pelos seus clientes ndaus, iniciando um processo de diferenciação que seria posteriormente concluído pelo trabalho desenvolvido pelos missionários protestantes. Foi neste contexto, que surgiu o termo changana, para designar uma fracção do grupo tsonga, agora fraccionado de acordo com os interesses imperialistas típicos do momento. De uma comunidade tsonga, ampla, atomística e intangível passou-se para uma comunidade restrita tsonga-changana tangível, comunitariamente imaginada pelos seus membros, graças ao trabalho dos missionários vaudenses que ensinaram a escrita da língua local e o evangelho. Eles foram verdadeiros mestres, na formação da consciência identitária tsonga-changana.

A assimilação portuguesa, traduzida em ensino da língua escrita portuguesa e do catolicismo, tornada mais rigorosa a partir da década de 1920, pela obrigatoriedade do uso do português para o ensino e proibição do uso das línguas vernaculares para esse efeito, possibilitou a formação de uma elite local crioula de origens sociológicas diversas, com um horizonte identitária maior, que já ultrapassava os limites étnicos, para se ajustar na totalidade do território colonial português, seguindo os contornos da língua e da cultura portuguesas adquiridos na escola e na Igreja. Mas este grupo está, na verdade, impregnado de ambiguidade no que pode ser considerado uma crise de identidade entre a tradição e a modernidade; tsonganidade e portuguesidade. Perante esta ambiguidade, a sua posição foi mediana, a moçambicanidade. O grupo começou por questionar o sistema colonial através de manifestações culturais (poesia, narrativa, pintura, escultura, música), para depois idealizar a nação, e reivindicar a independência.

A elite crioula que se propõe ser guia do povo moçambicano na consecução do seu nobre objectivo de conquista de independência tal como foi dito, comporta ambiguidades resultantes não só da sua origem sociológica diversa, como também do facto de eles serem produto social de diálogo, entre as culturas vernaculares africanas e a cultura universal imanada na portugalidade. Isto vai deixar um rasto insanável na história, tanto na frente nacionalista que se propõem a dirigir, assim como em todo o processo da definição e implementação do projecto do Estado-Nacional que se propões edificar.

No concerto anticolonial, onde elementos provenientes de segmentos etnoculturais diversos entram em contacto, eles se identificam como vítimas da colonização e suas injustiças, imediatamente o pacto celebra-se, pois, todos comungam o objectivo de liquidação do inimigo comum colonial e enquanto ele continuar a resistir, constituirá o cimento da unidade, mas ninguém se questionou, qual seria a cultura a prover, de Estado depois da vitória contra o colonialismo? Eduardo Mondlane, o “arquitecto da unidade nacional” disse: “... [no início da luta] que tipo de estrutura social, que tipo de organização teríamos, ninguém sabia em 1965” (Egero, 1992: 23). Marcelino dos Santos, um dos membros seniores da FRELIMO também falou em termos semelhantes dizendo que “A plataforma ideológica quando a FRELIMO foi criada em 1962 era apenas opor-se à opressão colonial e defender a independência nacional. Nada mais” (*Ibid.*).

Esta falta de um plano concreto que pudesse garantir a gestão da diversidade tanto durante a própria luta anticolonial, assim como na fase da implementação do projecto da construção do Estado Nacional traduziu-se em conflitos tão caros para os próprios nacionalistas e depois para a população por eles governada depois da independência. As contradições que premiam a frente durante a luta, culminando em dissidências, afastamentos e até assassinatos, não estavam dissociadas do problema da gestão inadequada da diversidade, principalmente porque essa diversidade provinha das diferenças culturais existente entre os membros da frente.

Com a proclamação da independência do país, e a FRELIMO conduzida para assumir o poder do Estado, esta optou pelo Marxismo-Leninista como modelo ideal para a condução dos destinos do país. O projecto de modernização do Estado adoptado pela FRELIMO consistia em: socialização do campo através da criação de aldeias comunais e cooperativas; concentração do investimento nas empresas estatais; nacionalização de todos os serviços sociais; criação de uma sociedade nova através do combate contra o obscurantismo,

feudalismo-tradicional, regionalismo, tribalismo, racismo. Isto implicou, não somente a exclusão das autoridades tradicionais no acesso ao poder do Estado, como também a sua hostilização e tentativas da sua desacreditação ao nível local. O projecto de aldeias comunais caracterizou-se por deslocações forçadas de gente camponesa carenciada, das suas zonas de residência habitual para novas zonas, totalmente estranhas ao seu modo habitual de vida, tornando cada vez mais difícil a sua sobrevivência. Todo esse processo produziu inimigos internos e minou o projecto de unidade nacional.

A conquista da independência havia criado expectativa para muitos sectores da sociedade, ansiosos em colher os benefícios da conquista alcançada. Mas, para a FRELIMO o único actor válido era aquele que durante os 10 anos de luta, havia manejado armas em frentes de combate contra o colono, todos aqueles que avançaram noutras frentes não letais tinham menor importância e deviam passar por uma metempsicose até atingir o estatuto virtual de “povo”.

O que se verifica é que, o processo de integração das diferentes categorias identitárias, tal como é o caso da identidade étnica tsonga-changana no projecto da construção da nação, ocorre a ritmos bastantes desacelerados. Durante o processo de implementação do projecto de modernização, a FRELIMO instituiu um controlo social que até dificultava a movimentação das pessoas, era necessário guia de marcha para um cidadão movimentar-se dentro do território nacional o que contrariava a própria lógica de um Estado Nacional moderno. Isto de alguma forma limitou a mobilidade das pessoas e o próprio processo de integração horizontal tão importantes para a integração nacional. Houve aqui uma estagnação cultural.

A integração da identidade étnica no contexto nacional, torna-se efectiva quando as instituições tradicionais locais ganham espaço no aparelho do Estado, como representação ou prolongamento das instituições e órgãos centrais do Estados ao nível local. O que se verifica é que, depois de um longo período de divórcio e hostilidades contra as autoridades tradicionais com as suas instituições, o Estado começou a partir de 1994 um processo visando a sua integração. A Lei nº 3/94, revogado pela Lei nº 2/97 e, depois o Decreto 15/2000 estão dentro desse espírito, porém estes dispositivos legais não orientam a integração das instituições tradicionais no aparelho do Estado, mas sim ao seu reconhecimento como entidades que existem, meros órgãos de consulta.

Atendendo que a cultura de cada grupo social reside nas suas instituições locais, ao se deixar as instituições locais à margem do poder do Estado, deixa-se igualmente a cultura desse grupo à margem do poder do Estado. Do que se conclui que, a integração da identidade tsonga-changana no contexto da identidade nacional ainda não é efectiva, continuam sendo um processo que terá que ultrapassar barreiras impostas por uma máquina estatal por enquanto impermeável. E, a unidade nacional carece ainda de uma fórmula capaz de integrar os diferentes sectores da sociedade moçambicana.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abrahamsson, H. & Nilsson, A. (1994). *Moçambique em transição: um estudo da história de desenvolvimento durante o período 1974-1992*. Maputo: Padigu, CEEI-ISRI.
- Adam, Y. & Gentili, A. (1983). O Movimento dos Liguilanilu no Planalto de Mueda 1957-1962. Em: *Estudos Moçambicanos*. Nº 4. Maputo: CEA-UEM, pp. 41-75.
- Adam, Y. (1991). “Historiadores e Ideólogos”. Em: José, A. & Meneses, P. M. G. (Coords). *Moçambique – 16 Anos de Historiografia: focos, problemas, metodologias, desafios, para a década de 90*. Maputo: Colecção Painel Moçambicano, pp. 51-72.
- \_\_\_\_\_ (2006). *Cooperativização na Agricultura e Relações de Produção em Moçambique*. Maputo: Promédia.
- Amante, M. F. (2011). “Da persistência dos Estudos da Identidade Nacional”. Em: Amante, M. F. (Coord.). *Identidade Nacional entre o Discurso e a Prática*. Porto: CEPSE, pp. 11-20.
- Anderson, B. (1983). *Imagined Communities: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*. London/New York: Verso.
- Andrade, M. P. (1990). “Do Discurso do ‘Clamor Africano’: continuidade e ruptura na ideologia do nacionalismo unitário”. Em: *Estudos Moçambicanos*. Nº 7. Maputo: CEA-UEM, pp. 7-27.
- \_\_\_\_\_ (1997). *Origens do Nacionalismo Africano: continuidade e ruptura nos movimentos unitários emergentes da luta contra a dominação colonial portuguesa 1911-1961*. Lisboa: Dom Quixote.
- Aquino, R. S. L. et al. (1995). *História das Sociedades: Das sociedades modernas às sociedades actuais*. 23ª ed. rev. actualizada. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico.
- Armando, H. (2018). *Tempos de Fúria: memórias do massacre de Homione, 18 de Julho de 1987*. Lisboa: Colibri.
- Badi, M. K. (2012). “A Dimensão Cultural do Desenvolvimento em África: cinquenta anos depois das independências”. Em: CEA/UEM. *Desenvolvimento e Diversidade Cultural em Moçambique: homogeneidade global, diversidade local*. Maputo: CEA/UEM, pp.9-39.
- Baloi, O. (1995). “Gestão de Conflitos e Transição Democrática”. Em: Mazula, B. (Coord.). *Moçambique, Eleições, Democracia e Desenvolvimento*. Maputo. pp. 501-527.

Barth, F. (1969). *Ethnic Groups and Boundaries: The social organization of culture difference*. Waveland Press.

Beach, D. (1993). “As Origens de Moçambique e Zimbabwe: Paiva de Andrade, a Companhia de Moçambique e a Diplomacia Africana 1881-1891. Em: *Arquivo* nº 13. Maputo: AHM-UEM, pp. 5-80.

Berger, P. L. & Luckmann, T. (1966). *A Construção Social da Realidade: Tratado de Sociologia do Conhecimento*. Tradução de Floriano de Sousa Fernandes. 24ª ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

Birmingham, D. (1992). *Frontline Nationalism in Angola & Mozambique*. London: Africa World Press.

Bloch, M. (1949). *Apologia da História, ou, O Ofício de Historiador*. Tradução de André Teles. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

Bragança, A. & Wallerstein, I (1978). *Quem é o Inimigo*. Lisboa: Iniciativas Editoriais.

Breton, R. (1998). *Povos e Estados: A Impossível Equação*. Tradução da Elsa Pereira. Lisboa: Instituto Piaget.

Cabaço, J. L. (1995). “A Longa Estrada da Democracia Moçambicana”. Em: Mazula, B. (Coord.). *Moçambique, Eleições, Democracia e Desenvolvimento*. Maputo. pp. 501-527.

Cabaço, J. L. (2007). *Moçambique: identidades, colonialismo e libertação*. São Paulo: USP.

Cahen, M. (1996). “O Estado, etnicidades e a Transição Política”. Em: Magode, J. (Coord.). *Moçambique: Etnicidade, Nacionalismo e o Estado – Transição Inacabada*. Maputo: Centro de Estudos Estratégicos e Internacionais. pp. 18-39.

Capela, J. (1983). *O Movimento Operário em Lourenço Marques, 1898-1927*. Porto: Afrontamento.

Chichava, S. (2008). “Por uma Leitura Sócio-Histórica da Etnicidade em Moçambique”. Em: IESE. Revista semestral. Maputo. pp. 1-21

Comaroff, J. & Comaroff, J. (1991). *Of Revelation and Revolution: Christianity, colonialism, and consciousness in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press.

Covane, L. A. (2001). *O Trabalho Migratório e a Agricultura no Sul de Moçambique (1920 – 1992)*. Maputo: Promédia.

Cruz e Silva, T. (1998). “Educação, Identidades e Consciência Política: a Missão Suíça no Sul de Moçambique (1930-1975)”. Em: *Lusotopie*. Nº 5. pp.397-405.

Cuche, D. (1999). *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Fim de Século Edições.

Departamento de História - UEM (2000). *História de Moçambique*. Maputo: Departamento de História - UEM UEM.

Dicionário Editora (2000). *Dicionário de Português – Latim*. 2ª. ed. Porto: Porto Editora.

Dumont, L. (1981). “A Génese Cristã do Individualismo Moderno, uma Concepção Modificada das Nossas Origens”. Em: *Ensaio sobre o Individualismo*.

Durkheim, E. (1893). *Da Divisão do Trabalho Social*. Tradução de Eduardo Brandão. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_ (1895). *As Regras do Método Sociológico*. Tradução de Paulo Neves. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

Erickson, E. H. (1967). Identity, Psychosocial. In: International Encyclopedia of Social Sciences. New York: The Macmillan Company and the Free Press, Vol. 7, 61-67.

\_\_\_\_\_ (1976). *Identidade, Juventude e Crise*. Rio de Janeiro: Zahar.

Fearon, J. D. (1999). *What is Identity (as we now use the word)?* Stanford: Stanford University.

Feliciano, J. F. (1998). *Antropologia Económica dos Thonga do Sul de Moçambique*. Maputo: AHM – Estudo 12.

Fernandes, P. G. (2011). “O Fim do Império Virtual: a África Oriental portuguesa e as representações do domínio colonial na metrópole (1878-1898)”. Em: Nascimento, A. et al. (Coords). *Moçambique: relações históricas regionais e com países CPLP*. Maputo: Alcance editores. pp. 83-107.

Fichte, J. G. (1808). *Discurso à Nação Alemã*. Lisboa: Temas e Debates, 2010.

Firmino, G. (2005). *A «Questão Linguística» na África Pós-Colonial: o caso do português e das línguas autóctenes em Moçambique*. Maputo: Texto Editores.



Gellner, E. (1983). *Nações e Nacionalismo*. Lisboa: Gradiva.

\_\_\_\_\_ (1996). “O advento do nacionalismo e sua interpretação: os mitos da nação e da classe”. In: Balakrishnan, G. (Coord.). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto. pp. 107-154.

Gentili, A. M. (1998). *O Leão e o Caçador: uma história da África Sub-sahariana dos séculos XIX e XX*. Maputo: AHM, Estudo 14.

Giddens, A. (1991). *Modernidade e Identidade*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

\_\_\_\_\_ (1994). *A Constituição da Sociedade*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Gleason, Philip. (1983). “Identifying Identity: A Semantic History”. In: *Jornal of American History*. Vol. 6, pp. 910-931.

Goffman, E. (1954). *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*. Tradução de Maria Célia Santos Raposo. 10ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

Gómez, M. B. (1999) *Educação Moçambicana: história de um processo 1962-1984*. Maputo: Livraria Universitária – UEM.

Gozzi, G. (1998). “Etnia”. Em: Bobbio, N. et al. *Dicionário de Política*. Brasília: Universidade de Brasília, pp. 449 – 450.

Graça, P. B. (2005). *A Construção da Nação em África: Ambivalência Cultural de Moçambique*. Coimbra: Almedina.

Guerra, J. P. (1994). *Memória das Guerras Coloniais*. Porto: Afrontamento.

Guthrie, M. (1971). *Comparative Bantu: An Introduction to the Comparative Linguistics and Prehistory of the Bantu Languages*. Hants: Gregg International Publishers.

Harries, P. (1994). *Work, Culture, and Identity Migrant Laborers in Mozambique and South Africa, c. 1860 – 1910*. Johannesburg: Witwatersrand University Press.

\_\_\_\_\_ (2007). *Junod e as Sociedades Africanas: impacto dos missionários suíços na África Austral*. Maputo: Paulinas.

Harris, J. E. & Zeghidour, S. (2010). “A África e a Diáspora Negra”. Em: Mazrui, A. A. & Wondji, C. (Coords). *História Geral da África, VIII: África desde 1935*. Brasília: UNESCO, pp. 849-872.

Hastings, A. (1997). *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Honwana, A. M. (2002). *Espíritos Vivos, Tradições Modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerrano Sul de Moçambique*. Maputo: PROMÉDIA.

Junod, H. A. (1912a). *The Life of a South African Tribe: The Social Life*. Neuchatel.

\_\_\_\_\_ (1912b). *Usos e Costumes Bantu*. Maputo: AHM, 1996.

Junod, H. F. (sd). *A Contribution to the Study of Ndu Demography, Totemism, and History*. pp. 79-114.

Ki-Zerbo, J. et al. (2010). “Construção da Nação e Evolução dos Valores Políticos” Em: Mazrui, A. A. & Wondji, C. (Coords). *História Geral da África, VIII: África desde 1935*. Brasília: UNESCO, pp. 565-602.

Kyle, S. (1998). “Structural adjustment in a country at war: the case of Mozambique.” Em: Sahen, David E. *Adjusting to policy failure in African economies*. Ithaca and London: Cornell University press, pp. 234-259.

Leal, E. C. (1999). *Nação e Nacionalismos: A cruzada Nacional D. Nuno Álvares Pereira e as Origens do Estado Novo*. Lisboa: Cosmos.

Liesegang, G (1995). “A Guerra em Bango, Chongoene, Gaza, 1988-1992, e as Fugas e Regresso nas Redes de Parentesco e Trabalho Migratório”. Em: *Arquivo nº 18*. Maputo: AHM. pp. 5-45.

\_\_\_\_\_ (1986). Vassalagem ou Tratado de Amizade? História do Tratado de Vassalagem de Ngungunyane nas Relações Externas de Gaza. Estudos 01. Maputo: AHM-UEM

\_\_\_\_\_ (1990). “Acheegas para o Estudo das Biografias de Autores de Fontes Narrativas e Outros Documentos da História de Moçambique, II, III: Três Autores sobre Inhambane: Vida e Obra de Joaquim de Santa Rita Montanha (1806-1870), Aron S. Mukhombo (c.1885-1940)

e Elias S. Mucambe (1906-1969)". Em: *Arquivo*. Boletim Semestral Nº 8. Maputo: AHM-UEM, pp.61-142.

\_\_\_\_\_ (1998). "Territorialidades Sociais e Identidades com Referência a Moçambique". Em: Serra, C. (Coord.). *Identidade, Moçambicanidade, Moçambicanização*. Maputo: Livraria Universitária-UEM, pp. 99-159.

\_\_\_\_\_ (2011). "Dzovo e os seus descendentes: a história da família de Eduardo Mondlane ca. 1800-1945 na zona de Khambani e Mandlakazi: alguns problemas de investigação local". Em: *Cadernos de História*. nº 1. Revista Científica do Departamento de História da FLCS – UEM. Maputo: UEM.

\_\_\_\_\_ (1996). *Ngungunhane: a figura de Ngungunhane Nqumayo, rei de Gaza 1884-1895 e o desaparecimento do seu Estado*. Maputo: ARPAC, Coleções Embondeiro nº 8.

Liphola, M. (1995). "Utilização das Línguas Moçambicanas no Processo Eleitoral". Em: Mazula, B. (Coord.). *Moçambique, Eleições, Democracia e Desenvolvimento*. Maputo, pp. 277 – 302.

Lippolis, V. (1998). "Etnia". Em: Bobbio, N. et al. *Dicionário de Política*. Brasília: Universidade de Brasília, p. 64.

Lobato, A. (2000). *Os Austríacos em Lourenço Marques*. Maputo: AHM.

Loforte, L. J. (1991). "História e Democracia". Em: José, A. & Meneses, P. M. G. (Coords). *Moçambique – 16 Anos de Historiografia: focos, problemas, metodologias, desafios, para a década de 90*. Maputo: Colecção Painel Moçambicano, pp.137-141.

Lopes, J. R. (2002). "Os Caminhos da Identidade nas Ciências Sociais e suas Metamorfoses na Psicologia Social". Em: *Psicologia & Sociedade*. Revista Semestral. 14 (1). Universidade de Taubaté, pp. 7 – 27.

Lundin, I. B. (2016). "Descentralização como Chave para (Mais)Inclusão e (Mais)Integração Territorial em Moçambique – Uma breve reflexão como pressuposto para a unidade nacional". Em: *Boletim do Centro do Centro de Estudos Estratégicos e Internacionais/ISRI*. Ano XXIV. ed. 05. Maputo: CEEI/ISRI.

\_\_\_\_\_ (1995). "Partidos Políticos: a leitura da vertente étnico-regional no processo democrático". Em: Mazula, B. (Coord.). *Moçambique, Eleições, Democracia e Desenvolvimento*. Maputo. pp. 423-472.

- Macamo, E. (2002). “A Construção duma Sociologia das Sociedades Africanas”. Em: *Estudos Moçambicanos* nº 19. Maputo: UEM, pp. 5-26.
- MacGonagle, E. (2008). “Living with a Tyrant: Ndau Memories and Identities in the Shadow of Ngungunyana”. Em: *International Journal of African Historical studies* Nº 41, No. 1. pp. 29-53.
- Machili, C. (1995). “Unidade e Diversidade: Centralização e Descentralização no Processo Eleitoral 94 em Moçambique”. Em: Mazula, B. (Coord.). *Moçambique, Eleições, Democracia e Desenvolvimento*. Maputo, pp. 377 – 421.
- Mannheim, K. (1986). *Ideologia e Utopia*. 4ª. Ed. Tradução de Sérgio M. Santeiro. R. J.: Guanabara.
- Martins, E. (1975). *Exploração Portuguesa em Moçambique 1500-1973*. Esboço Histórico. Vol. 1. Kastrup: African Studies Editorial.
- Mauss, M. (1936). *Sociologia e Antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Najfy, 2003.
- Mazula, B. (1995). *Educação, Cultura e Ideologia em Moçambique: 1975-1985*. Santa Maria da Feira: Afrontamento.
- Mbembe, A. (2000). “At the Adge of the World: boundaries, territoriality and sovereignty in Africa”. Em: *Public Culture*.12.1, pp.259-284.
- \_\_\_\_\_ (2014). *Sair da Grande Noite: ensaio sobre a África descolonizada*. Tradução de Narrativa Traçada. Luanda e Mangualde: Mulemba e Pedago.
- Meneses, M. P. G. (2009). “Poderes, Direitos e Cidadania: o ‘retorno’ das autoridades tradicionais em Moçambique”. Em: *Revista Crítica das Ciências Sociais*. Nº 87, pp. 9-42.
- Minter, W. (1998). *Os Contrás do Apartheid: as raízes da guerra em Angola e Moçambique*. Tradução de inglês para português de João Paulo Borges Coelho. Maputo: AHM, Estudo 13.
- MONDLANE, E. (1969). *Lutar por Moçambique*. Maputo: Colecção Nosso Chão, 1995.
- Mondlane, J. R. (1999). “O Sonho de Eduardo Mondlane para o Povo de Moçambique”. In: *Estudos Moçambicanos*. Nº 16. Maputo: Centro de Estudos Africanos – Universidade Eduardo Mondlane.
- Moreira, A. (2000). *Estudos da Conjuntura Internacional*. Lisboa: Dom Quixote.

Muianga, E. (1995). Mulheres e Guerra: reintegração social das mulheres regressadas das ‘zonas da RENAMO’ no Distrito de Mandlakazi. Em: *Arquivo n.º 18*. Maputo: AHM. pp. 47-91.

Nascimento, A. (2011). “Em Torno do Associativismo Africano na Era Republicana: da afirmação da raça negra à defesa dos africanos nas colónias portuguesas”. Em Nascimento, A. et al. (Coords). *Moçambique: relações históricas regionais e com países da CPLP*. Maputo: Alcance Editores, pp. 155-182.

Ncomo, B. L. (2003). *Uria Simango: um homem, uma causa*. Maputo: Nováfrica.

Neves, O. M. L. S. I. (2008). *O Movimento Associativo Africano em Moçambique: tradição e luta (1926-1962)*. Lisboa: FCSH-Universidade Nova de Lisboa.

Newitt, M. (1997). *História de Moçambique*. Tradução portuguesa de Luciano Rodrigues e Maria Georgina Segurado. Mira-Sintra: Europa-América.

Ngoenha, S. E. (2000). *Estatuto e Axiologia da Educação: o paradigmático questionamento da Missão Suíça*. Maputo: Livraria Universitária, UEM.

\_\_\_\_\_. (2004). *Os Tempos da Filosofia: filosofia e democracia moçambicana*. Maputo: Imprensa Universitária da UEM.

Ngunga, A. & Faquir, O. G. (2001). *Padronização da Ortografia de Línguas Moçambicanas: Relatório do III Seminário*. Maputo: CEA-UEM.

Noa, F. (2009). “Papel do Conhecimento Local como Referencial Cultural e Factor do Desenvolvimento”. Em: MEC. *II Conferência Nacional sobre Cultura Maputo – 2009*. Doc. 2B. Maputo: MEC. [policopiado]. 6 p.

Pereira, M. S. (2013). “Anúncios e Comunicados: 80 réis por linha: propaganda e cotidiano nas páginas de O Africano (1909-1919)”. Em: Ribeiro, A. V. & Gebara, A. L. A. (Coord.). *Estudos Africanos: múltiplas abordagens*. Niterói: UFF, pp. 73-97.

Pereira, R. (1986). “Antropologia Aplicada na Política Colonial Portuguesa do Estado Novo”. Em: *Revista Internacional de Estudos Africanos*. N.ºs 4 e 5, pp. 191-235.

Polanah, L. (1988). “A Terminologia de Parentesco entre os Va-Tsua da Costa Sueste de Moçambique”. Em: CEA Universidade de Coimbra. *Moçambique: Cultura e História de um País*. Actas do V Seminário de Cultura Africana. Coimbra: CEA, pp. 171 – 214.

Ranger, T. (1983). “A Invenção da Tradição na África Colonial”. Em: Hobsbawm, E. & Ranger, T. (Coord.). *A invenção das tradições*. Tradução da Celina C. Cavalcante. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, pp 219-269, 1997.

Rita-Ferreira, A. (1982a). *Presença Luso-Asiática e Mutações Culturais no Sul de Moçambique*. Lisboa: IICT.

Rocha, A. (2006). *Associativismo e Nativismo em Moçambique: Contribuição para o Estudo das Origens do Nacionalismo*. Maputo: Texto Editores.

\_\_\_\_\_ (2011). “Moçambique e a República: colonialismo, interesses locais e a ideia de autonomia”. Em: Nascimento, A. et al. (Coords). *Moçambique: relações históricas regionais e com países CPLP*. Maputo: Alcance editores. pp. 109-153.

Santos, E. (1975). *A Negritude e a Luta pelas Independências na África Portuguesa*. Lisboa: Editorial Minerva.

Siliya, C. J. (1996). *Ensaio sobre a Cultura em Moçambique*. Maputo.

Silva, K. V. e Silva, M. H. (2009). *Dicionário de Conceitos Históricos*. 2ª. ed. São Paulo: Contextos.

Smith, A. D. (1988). *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell.

\_\_\_\_\_ (1991). *A identidade Nacional*. Lisboa: Gradiva, 1993.

Sousa, J. A. & Correia, F. A. C. (1998). *500 Anos de Evangelização em Moçambique*. Maputo: Paulinas.

SOUTO, A. N. (2007). *Caetano e o Caso do Império: Administração e Guerra Colonial em Moçambique Durante o Marcelismo (1968-1974)*. Porto: Edições Afrontamento.

Tajfel, H. & Turner, J. C. (1985). The social identity theory of intergroup behavior. In S. Worchel & W. G. Austin (Coord.), *Psychology of intergroup relations* (2nd ed., pp. 7-24). Chicago: Nelson-Hall.

Tajfel, H. (1972). “La catégorization Sociale”. In: Moscovici, S. (Coord.). *Introduction à la psychologie sociale*. Vol. 1. Paris: Larousse, pp. 272-302.

Teixeira, C. (1990). “A Fundação de Inhambane e a sua Estrutura Administrativa e Governamental nos Meados do Século XVIII”. Em: *Arquivo*. Boletim Semestral Nº 8. Maputo: AHM-UEM, pp.5-54.

Vansina, J. (2010). “As Artes e a Sociedade Depois de 1935”. Em: Mazrui, A. A. & Wondji, C. (Coords). *História Geral da África, VIII: África desde 1935*. Brasília: UNESCO, pp. 697-760.

Vieira, M. P. A. et al. (2006). *A Pesquisa em História*. 4ª ed. São Paulo: Afiliada.

Vilhena, M. C. (1996). *Gungunhana no seu Reino*. Lisboa: Colibri.

Zamparoni, V. (2012a). “O Colonialismo e a Criação de Raças e Identidades em Lourenço Marques, Moçambique”. Em: Sansone, L. (Coord.). *Memórias da África: patrimónios, museus e políticas das identidades*. Salvador: EDUFBA, pp. 147-176.

\_\_\_\_\_ (2012b). *De Escravo a Cozinheiro: colonialismo, racismo em Moçambique*. 2ª ed. Salvador: EDUFBA-CEAO.

### **Fontes obtidas na Internet**

Fearon, J. D. & Latin, D. D. (2000). “Violence and the Social Construction of Ethnic Identity”. In: *International Organization Foundation*. Review. Vol. 54. Nº 4. Massachusetts: MIT Press, pp. 845 – 877. Disponível em URL: <http://www.jstor.org/stable/2601384>. Data de acesso 02 de Fevereiro de 2018.

Florêncio, F. (2008). “Autoridades Tradicionais vaNdau de Moçambique: o regresso de indirect rule ou uma espécie de neo-indirect rule?” Em: *Análise Social*. Vol. XLIII (2º). Coimbra: Universidade de Coimbra. pp. 369-391. Disponível em [analisesocial.ics.ul.pt](http://analisesocial.ics.ul.pt). Data de acesso 20 de Abril de 2020.

Graça, P. B. (2010). *Mundo Secreto: História do Presente e Intelligence nas Relações Internacionais*. Luanda: Instituto de Informação e Segurança de Angola. Disponível em [https://www.academia.edu/9290323/MUNDO\\_SECRETO](https://www.academia.edu/9290323/MUNDO_SECRETO). Data de acesso 29 de Fevereiro de 2016.

Hanlon, J. *News Reports & Clippings*. (blog) nº 238 de 8 de Janeiro de 2014. Arquivo disponível na Internet via: [tinyurl.com/mozamb](http://tinyurl.com/mozamb) Baixado no dia 23 de Junho de 2019.



Mead, G. H. (1925). “The Genesis of the Self and Social Control”. Em: *International Journal of Ethics*, Vol. 35. University of Chicago Press, pp. 251 – 277. Disponível em <http://www.jstor.org/journals/ucpress.html>. Data de acesso, 15 de Fevereiro de 2018.

Ngoenha, E. S. (1999). “Os Missionários Suíços Face ao Nacionalismo Moçambicano: entre a tsonganidade e a moçambicanidade”. Em: *Lusotopie*. Nº 6. Arquivo disponível na Internet via: [http://www.persee.fr/doc/luso\\_1257-0273\\_1999\\_num\\_6\\_1\\_1282](http://www.persee.fr/doc/luso_1257-0273_1999_num_6_1_1282), Baixado no dia 16 de Fevereiro de 2019.

Renan, E. (1997). “Que é uma nação”. Em: Plural. Revista Semestral. *Sociologia*. no. 4. Semestre I. São Paulo: USP. 154 – 175. Disponível em [www.revistas.usp.br/plural/article/viewFile/75901/79400](http://www.revistas.usp.br/plural/article/viewFile/75901/79400). Data de acesso 02 de Maio de 2016.

Roesch, O. (1992). “Renamo and the Peasantry in Southern Mozambique: a View from Gaza Province”. Em: *Canadian Journal of African Studies*. Vol. 26. nº 3. pp 462-484. Arquivo disponível na Internet via: <http://www.jstor.org>. Baixado no dia 16 de Agosto de 2017.

Silva, G. (2007). Educação e Género em Moçambique. Porto: CEA-Universidade do Porto. Arquivo disponível na Internet via: <http://www.africanos.eu>. Baixado no dia 30 de Outubro de 2018.

### **Teses, dissertações e monografias**

Araújo, M. G. M. (1988). *O Sistema de Aldeias Comuns em Moçambique: transformações na organização do espaço residencial e produtivo*. (Tese de Doutoramento-ULisboa) Lisboa: ULisboa, pp. 479.

Helgesson, A. (1994). *Church, State and People in Mozambique: an historical study with special emphasis on Methodist development in the Inhambane region*. (Tese de Doutoramento). Uppsala: Uppsala University.

Robinson, D. A. (2006). *Curse on the Land: a history of the Mozambican civil war*. (Tese de Doutoramento). University of Western Australia. pp. 373.

Zonta, D. (2011). *Moçambique e o Comércio Internacional das Oleaginosas (1855 C.-1890 C.)*. (Dissertação de Mestrado-ULisboa). Lisboa: ULisboa, pp. 194.

### **Periódicos**

*African International Magazin*. (1989).

Boletim da República nº 37. I Série. 13/09/1994.

Boletim da República. nº 23. I Série. 10/07/1997.

Boletim da República. nº 24. I Série. 20/06/2000.

*Boletim Oficial*. (nº 35/1909); (nº 51/1914) e (nº 02/1917).

*Diário de Lourenço Marques*. (Jornal). Lourenço Marques: 9/04/1974.

*Diário de Lourenço Marques*. 9/04/1974.

*International Journal of African Historical studies* Nº 41. (2008).

*Notícias*. (Jornal diário). Maputo: (24/07/1980); (25/06/1985); (25/07/1989); (29/12/1980); (19/07/1983); (14/08/1987); (28/07/1987); (08/12/2008).

*O Jornal*. 8 de 3 de 1991.

*Savana*. (Jornal semanal). Maputo: 21/06/ 1996.

*Tempo*. (Revista mensal). Maputo: (nº 209. 1974); (nº 258. 1975); (nº 357, 1977); (nº 361. 1978) e (nº 538, 1981).

*Terceiro Mundo*. (Revista) nº 58. 1983.

### **Fontes primárias**

A.H.M. (1955). Direcção Geral dos Serviços de Administração Civil. Cx. 1308. E/10/2/1955-1959. Doc. HJ/MJ. nº 175/1.

FRELIMO (1987). *Construamos o Futuro com as Nossas Mãos: reabilitação económica tarefa de todo o povo*. Maputo: Comité Central.

CEDIMO (1977). *Reunião Nacional de Cultura*. Maputo: Doc. Inf. Serie B (18). 1977-09-27.

FRELIMO (1977b). *Relatório do Comité Central ao 3º Congresso*. Maputo: Imprensa Nacional.

FRELIMO (1987). *Construamos o futuro com as nossas mãos: reabilitação económica tarefa de todo o povo*. Maputo: Imprensa Nacional.

FRELIMO. (1975). “Primeira Reunião Nacional dos Comités Distritais em Mocuba”. Em: *Tempo* nº 240. (Revista Mensal). Lourenço Marques.

FRELIMO. (1977a). *Documento Base da FRELIMO*. III Congresso. Maputo: Imprensa Nacional.

Machava, F. (2016). *História da Paróquia de Hlamankulu (I.M.P.): Deus desejou que o povo “Tsonga” o conhecesse*. Maputo: IMP. [policopiado]. 101 p.

Ministério da Cultura e Juventude (1993a). *Relatório Final da Comissão Executiva Preparatória* da I Conferência Nacional sobre Cultura, Maputo, 12-16 de Julho de 1993, [policopiado] 26 p

Ministério da Cultura e Juventude (1993b). *Relatório Final da I Conferência Nacional sobre Cultura*, Maputo, 12-16 de Julho de 1993, [policopiado]. 13 p.

Ministério de Educação e Cultura (2009). *Relatório Final da II Conferência Nacional sobre Cultura*, Maputo, 14-16 de Maio de 2009, [policopiado].

Ministério do Ultramar (1961). *Legislação de 6 de Setembro de 1961*. Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique.

República de Moçambique. (1990). *Constituição*. Maputo: Imprensa Nacional.

República Popular de Moçambique (19975). *Devemos Saber Quem é o Nosso Inimigo: luta da classe operária contra o capitalismo*. Maputo: Imprensa Nacional de Moçambique.

República Portuguesa (1972). *Lei nº 5/72 de 23 de Junho. Lei Orgânica do Ultramar*. Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique.

### Fontes Orais Entrevistadas

Nome	Ocupação	Local da entrevista	Data
Arlindo Francisco Hogoane	Chefe do Museu Aberto de Nwadjahane	Aldeia de Mwadjahane – Chalala	06/08/2019
Aurélio Rocha	Professor da Universidade Eduardo Mondlane	Universidade Eduardo Mondlane – Maputo	08/05/2019
Azarias Khossa		Chokwe	04/09/2019
Bernardo Zefanias	Coreógrafo da Casa da Cultura de Xai-Xai	Xai-Xai	13/09/2019
Cadimiel Muthemba	Antigo Combatente da luta de libertação	Maputo	07/05/2019

	colonial, ex-governante em Moçambique		
Carla Moiane		Chokwe	04/09/2019
Casimiro Mondlane	Ex-Presidente do Conselho Municipal de Mandlakazi	Mandlakazi	31/07/2019
Eugénio Dique Mandlate	Ex-sipai colonial	Aldeia de Chalala	01/08/2019
Irene Langa	Chefe da Repartição de Administração e Finanças da Casa da Cultura de Xai-Xai	Xai-Xai	13/09/2019
Isaías Massuco	Presidente da Associação dos Músicos da cidade de Xai-Xai	Xai-Xai	13/09/2019
João Muchanga		Guijá	10/09/2019
Jone	Professor de História e Geografia	Mandlakazi	31/07/2019
José Mondlane		Mandlakazi	01/08/2019
Júlio Tivane		Xai-Xai	30/07/2019
Maria Tivane		Chokwe	30/08/2019
Orlando Luís Bunga	Artista plástico da Casa da Cultura de Xai-Xai	Xai-Xai	13/09/2019
Palmira Tamele	Guia do Museu Aberto de Nwadjahane	Aldeia de Mwadjahane – Chalala	06/08/2019
Saugineta Samissone		Chidenguele	17/09/2019
Sebastião Simbini		Chidenguele	17/09/2019
Tereza Cruz e Silva	Professor da Universidade Eduardo Mondlane	Universidade Eduardo Mondlane – Maputo	09/05/2019